Das Heilige im Germanischen

von

Walter Baetke



Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen
1942

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

Vorwort

Die beiden in diesem Bande zusammengefaßten Abhandlungen bilden, obwohl jede in sich selbständig ist, doch ein einheitliches Ganze; sie bedingen und ergänzen sich gegenseitig. Um eine klare phänomenologische Grundlage für die Behandlung des germanischen Heiligkeitsbegriffs zu schaffen, war eine Auseinandersetzung mit den herrschenden Theorien des „Heiligen“ unerläßlich; andererseits erhält die im ersten Teil entwickelte Theorie im zweiten ihre Veranschaulichung und Bestätigung. Das Ganze ist gedacht als ein Beitrag zur Phänomenologie der germanischen Religion und damit zugleich zur allgemeinen Religionswissenschaft. Auch die wort- und bedeutungsgeschichtlichen Untersuchungen dienen ausschließlich diesem Zweck. Für sie durfte ich mit gütiger Erlaubnis von Herrn Professor Frings die Materialsammlung für die Arbeit am Althochdeutschen Wörterbuch benutzen. Dabei habe ich mich immer wieder des wertvollen Rates und der freundlichen Hilfe von Frau Dr. E. Karg-Gasterstädt und Fräulein Dr. J. Schröbler zu erfreuen gehabt. Ihnen dafür auch an dieser Stelle zu danken, ist mir eine angenehme Pflicht.

Den Voraussetzungen auf seiten religionswissenschaftlich interessierter Leser, die nicht Germanisten sind, ist in den Zitaten und Hinweisen, bei der Anführung und Übersetzung der Textstellen sowie im Verzeichnis der Abkürzungen — die darum von den üblichen teilweise abweichen — weitgehend Rechnung getragen. Allen Wünschen in dieser Hinsicht zu entsprechen, verbot die Raumknappheit; sie bedingte auch, daß große Teile der

zweiten Arbeit in Petit gesetzt wurden. Das bedeutet also nicht, daß diese Abschnitte nebensächlich sind; sie helfen den Grund für die Ausführungen des Schlußteiles legen, die ohne sie unverständlich bleiben; außerdem wird in ihnen zu einer Reihe von Einzelproblemen Stellung genommen, die für das Verständnis der germanischen Religion und ihrer Erscheinungsformen von wesentlicher Bedeutung sind.

Leipzig, im Februar 1942.

Walter Baetke.

Inhaltsübersicht

Gelegentlich gebrauchte Abkürzungen.

A.

Abr.: Der althochd. Abrogans.
ags.: angelsächsisch.
ahd.: althochdeutsch.
altn.: altnordisch.
Anz. f. d. A.: Anzeiger für deutsches Altertum.
A. Ph. Sc.: Acta Philologica Scandinavica.
Ark. f. n. Fil.: Arkiv for nordisk Filologi.
Arntz-Zeiß: Die einheimischen Runendenkmäler, von Helmut Arntz und Hans Zeiß, 1939.
Atlakv.: Atlakviða (Edda).
Atlam.: Atlamál (Edda).

B.

Band.: Bandamannasaga (Thule Bd. 10).
Beitr.: Paul und Braunes Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur.
Ben. R.: Benediktiner Regel.
Bisk.: Biskupa Sögur.

C.

Collin-Schlyter: Corpus Juris Sueo-Gotorum Antiqui (Samling af Sveriges gamla Lagar), utg. af H. Collin och C. I. Schlyter, 13 Bände.

D.

Dan.: Daniel (ags. Gedicht).
Dipl. Isl.: Diplomatarium Islandicum.
D. Myth.: J. Grimm, Deutsche Mythologie.
D. R.A.: J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer.
D. R.G.: Deutsche Rechtsgeschichte.
D. R.M.: Wimmer, De danske Runemindesmærker.
D. W.B.: Deutsches Wörterbuch.

E.

Egilss.: Egilssaga Skallagrímssonar (Th. 3).
Eiðs.: Das ältere Christenrecht des Eiðsifathings.
E. R. E.: Encyclopaedia of Religion and Ethics.
Exh.: Exhortatio ad plebem christianam (ahd.).
Eyrb.: Eyrbyggjasaga (Th. 7).

F.

Fafn.: Fafnismál (Edda).
Fas.: Fornaldarsögur Norðrlanda (ed. Rafn).
Fgsk.: Fagrskinna, ed. F. Jónsson, 1902.
Fjm.: Fjǫlsvinnsmál (Edda).

Flat.: Flateyjarbók.
Fms.: Fornmannasögur.
Fóstbr.: Fóstbrœðrasaga (Th. 13).
Frost.: Die (ältere) Frostuþingsbók.
Fs.: Fornsögur (hrsg. von Vigfússon und Möbius).

G.

Germ.: Tacitus' Germania.
Gísl.: Gíslasaga (Th. 8).
Gl.: Die althochd. Glossen, hrsg. von Steinmeyer und Sievers, 4 Bde., 1879—98.
Got.: gotisch.
Gr.: Grágás.
G.R.: Germanenrechte, hrsg. von der Akademie für deutsches Recht.
Grett.: Grettissaga (Th. 5).
Grímn.: Grímnismál (Edda).
Gul.: Die (ältere) Gulaþingsbók.
Gylf.: Gylfaginning (Snorra-Edda).

H.

Haandudg.: Wimmer, De danske Runemindesmaerker, Haandudgave ved Lis Jakobsen, 1914.
Hak.: Hákonarmál.
Hallfr.: Hallfreðarsaga.
Háv.: Hávamál (Edda).
Hávarð.: Hávarðarsaga Isfirðings.
Hel.: Heliand.
Hertzberg Gl.: Glossar zu Norges Gamle Love (Bd. 5).
Herv.: Hervararsaga.
H. Hj.: Das Lied von Helgi Hjörvarðsson (Edda).
Hkr.: Die Heimskringla von Snorri Sturluson, hrsg. von F. Jónsson, 4 Bde., 1893—1901 (Th. 14 bis 16).
Hrafnk.: Hrafnkelssaga (Th. 12).
Húsdr.: Húsdrápa.
Hym.: Hymiskviða (Edda).
Hyndl.: Hyndluljóð (Edda).

I.

Ib, Ic, K, Pa, Ra, Rb, Rd: Die bekannten Glossensignen.
Idg.: Indogermanisch.
Is.: Der althochdeutsche Isidor.

K.

K.: siehe Ib.
Kgb.: Konungsbók (Grágás).
Kjaln.: Kjalnesingasaga.
Krause, Runeninschr.: W. Krause, Die Runeninschriften im älteren Futhark, 1937.
Kristn.: Kristnisaga (Th. 23).

L.

Laxd.: Laxdœlasaga (Th. 6).
Lieb.: F. Liebermann, Die Gesetze der Angelsachsen.
Lnb.: Landnámabók (Th. 23).
Lo. B.: Lorscher Beichte (ahd.).
Lok.: Lokasenna (Edda).
Lv.: Lausavísur (Einzelstrophen von Skalden).

M.

Mo. Fr.: Monseer Fragmente, hrsg. von Hench.
Mu. Hy.: Murbacher Hymnen, hrsg. von E. Sievers.

N.

N. G. L.: Norges Gamle Love, udg. ved R. Keyser og P. A. Munch.
nhd.: neuhochdeutsch.
Nj.: Njálssaga.
Np.: Notkers Psalmen, hrsg. von Paul Pieper.

Np. X.: Die St. Pauler Bruchstücke von Notkers Psalmen.

O.

Östgl.: Östgötalagh.
Otfr.: Otfrids Evangelienbuch.

P.

Pa: siehe Ib.
Ps.: Psalmen.
Pw.: Die altostniederfränkischen Psalmenfragmente, hrsg. von W. v. Helten, 1902.

R.

Rb., Rd: Siehe Ib.
R.G.G.: Religion in Geschichte und Gegenwart.
Rm.: Reginsmál (Edda).

S.

Sam.: Samanunga (Hrabanisches Glossar).
Sigrdr.: Sigridrífumál (Edda).
Skj.: F. Jónsson, Den norsk-islandske Skjaldedigtning.
Sn. E.: Snorra-Edda.
Sthb.: Staðarhólsbók (Grágás).
St.: Steinmeyer, Die kleineren althochd. Sprachdenkmäler.
Svarfd.: Svarfdœlasaga (Th. 11).

T.

Tat (T.): Die ahd. Tatian-Übersetzung, hrsg. von Sievers.
Teg. Gl.: Tegernseer Glossen (ahd.).
Th.: Sammlung Thule, altnordische Dichtung und Prosa.

V.

Vápnf.: Vápnfirðingasaga (Th. 12).
Vafþr.: Vafþrúðnismál (Edda).
Vatnsd.: Vatnsdœlasaga (Th. 10).
Vígagl.: Vígaglúmssaga (Th. 11).
Vorl.: K. Maurer, Vorlesungen über altnordische Rechtsgeschichte.
Vor. B.: Vorauer Beichte (ahd.).
Vsp.: Völuspá.

W.

Wadst.: E. Wadstein, Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler, 1899.
Weiß. Kat.: Weißenburger Katechismus.
Westgl.: Westgötalagh.

Y.

Yngl.: Ynglingasaga (Heimskr.; Th. 14).

Z.

Zs. f. d. A.: Zeitschrift für deutsches Altertum.
Zs. f. d. Ph.: Zeitschrift für deutsche Philologie.

Erster Teil

Das Phänomen des Heiligen

Eine religionswissenschaftliche Grundlegung

„Heilig“ ist nach N. SÖDERBLOM (Hastings' Encycl. of Religion and Ethics VI, 731) „the great word in religion, it is even more essential than the notion of god“. In seinem Buch „Das Werden des Gottesglaubens“ (2. Aufl. S. 162) sagt derselbe Verfasser: „Es gibt keine Frömmigkeit, die diesen Namen verdient, ohne die Vorstellung vom Heiligen. Fromm ist der, für den es etwas Heiliges gibt.“ Es soll hier zunächst unerörtert bleiben, ob es Heiliges ohne Gottesglauben gibt, sicher aber ist „heilig“ eine zentrale und unterscheidende Vorstellung des religiösen Bereichs — Religion ist überall da, wo zwischen Heiligem und Profanem unterschieden wird [1]). Es muß darum für die Bestimmung des Wesens der Religion und der religiösen Erscheinungen viel davon abhängen, wie das Heilige selbst zu bestimmen ist.

In der Religionswissenschaft der letzten Jahrzehnte wird in verschiedenen Abwandlungen, aber in auffallender Übereinstimmung der Versuch gemacht, sein Wesen aus dem Begriff der Macht oder Kraft — zuweilen näher als „Glückskraft“ bestimmt — zu erklären. Das reicht bis in die Bedeutungsgeschichte des Wortes „heilig“ und die Erklärungen der Wörterbücher hinein. GRÖNBECH leitet die Heiligkeit von dem Begriff des Heils ab, in dem er eine magische Kraft sieht, die den Mann, seine Worte und Taten erfüllt und von seiner Person ausgeht („Kultur

1) Vgl. EMILE DURKHEIM, Les formes élémentaires de la vie religieuse, 2. Aufl. S. 50: „La division du monde en deux domaines comprenant, l'un tout ce qui est sacré, l'autre tout ce qui est profane, tel est le trait distinctif de la pensée religieuse.“

und Religion der Germanen“ I, 127). Ein andermal (in „Helligbed og Helligdom“, S. 149) sagt er: „hellig (heilagr) er det som held bor i.“ Auch Hermann Güntert versteht „Heil“ als Kraft, Vermögen und erklärt: „Wer solches Heil besaß, war heilagr. Das ist die Grundbedeutung unseres Wortes heilig. Überall wirkt die Kraft, in Speise und Trank, in der Waffe“ usw. [1]). In seiner Germanischen Altertumskunde, 1938, sagt Hermann Schneider: „Man hat die früheste Bedeutung des Wortes „heilig“ wohl richtig in dem Sinne gedeutet: gefüllt, geladen mit einer geheimnisvollen Kraft“ [2]). Auch Jan de Vries schreibt in seiner „Altgermanischen Religionsgeschichte“ (II, S. 94): „Das germanische Wort hailag bedeutet ursprünglich gerade: mit Kraft erfüllt“, und ähnlich bestimmen seine Bedeutung S. Ochs, Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur Bd. 45, S. 109, Meissner, Zeitschrift für deutsches Altertum 66, S. 215; Kluges Etymol. Wörterbuch d. dtsch. Sprache, 11. Aufl. s. „heilig“, und andere. Diese Erklärungen nehmen, wie man sieht, für „heilig“ bzw. für sein Stammwort eine Grundbedeutung an, die von der von sanctus nicht nur inhaltlich weit abliegt, sondern in ein anderes Bedeutungsfeld hinüberführt. Während „heilig“ der Sphäre des religiösen Glaubens angehört, bezeichnen „Macht, Kraft (Glücks- oder Lebenskraft)“ zunächst erfahrbare oder erlebbare Gegebenheiten des profanen Bereichs; auch wenn sich gewisse magische Vorstellungen in ihnen ausdrücken oder mit ihnen verknüpfen, kommt ihnen doch ein eigentlich religiöser Sinngehalt, wie er den Worten „Heil“ und „heilig“ eigen ist, an sich nicht zu; sie können vielmehr zu eigentlicher religiöser Bedeutung nur okkasionell, d. h. in gewissen Sinnzusammenhängen oder durch besondere Bestimmungen gelangen. Wie soll es dann aber, so muß man doch fragen, von dem Begriff der Kraft oder Macht zu dem des religiösen Heils und der Heiligkeit gekommen sein, oder wie soll dieser durch jenen erklärt werden

1) Hermann Güntert, Der arische Weltkönig und Heiland, Halle 1923, S. 106. 2) a. a. O. S. 258.

können? Wie soll ein Wort, das ursprünglich einen rein profanen Tatbestand bezeichnete, zu einer spezifisch religiösen Bedeutung gelangt sein? Sieht man näher zu, so stellt sich heraus, daß es sich hier um das handelt, was Wellander mit einem treffenden Ausdruck „Bedeutungsunterschiebung“ genannt hat [1]), d. h. man legt dem Bedeutungswandel, der hier angenommen wird, eine Begriffsgeschichte zugrunde: „heilig“ ist von der Bedeutung „machterfüllt“ oder „kraftgeladen“ zu der von sanctus gelangt, weil der Begriff der „Heiligkeit“ sich aus der Vorstellung „Kraft“ oder „Macht“ „*entwickelt*“ hat. Mit andern Worten: Die Bedeutungsentwicklung des Wortes „heilig“ wird mit der Annahme eines religiösen bzw. geistigen Entwicklungsprozesses erklärt.

Nun ist zwar gegen eine solche Annahme an sich nichts einzuwenden. Wenn aller Bedeutungwandel im wesentlichen Sachwandel ist [2]), dann muß das auch für die religiöse Terminologie gelten. Die Frage ist nur, ob hier wirklich ein solcher Bedeutungswandel vorliegt. Was berechtigt uns, das ohne weiteres anzunehmen? Wird hier nicht illegitimerweise eine a priori konstruierte Begriffsgeschichte in eine Bedeutungsgeschichte umgewandelt? Wir müssen doch zum mindesten mit der Möglichkeit rechnen, daß „heilig“ von *jeher* religiöse Bedeutung gehabt hat.

Nehmen wir aber einen Bedeutungswechsel an und suchen den Grund dafür in einem Begriffswandel, dann erhebt sich die nicht minder schwerwiegende Frage, ob eine solche religions- oder geistesgeschichtliche Entwicklung, wie sie in jenen Erklärungen vorausgesetzt wird, möglich oder wahrscheinlich ist. Sie stellt an uns die Forderung, die sachgeschichtliche Grundlage auf ihre Haltbarkeit zu prüfen. Kann sich die Vorstellung von etwas Heiligem aus solchen Vorstellungen, wie man sie ihr zugrunde legt, herausbilden, und ist eine solche Entwicklung in der Religionsgeschichte nachweisbar?

1) Wellander, Studien zum Bedeutungswandel im Deutschen I, Uppsala Univ. årsskrift 1917, S. 56.
2) Vgl. Wörter und Sachen Bd. I, Vorrede.

Wie man ohne weiteres erkennt, ist es vor allem die Theorie von der sog. „heterogenen Entwicklung“ der Religion, die den angeführten Erklärungen zugrunde liegt. Sie stimmen alle darin überein, daß „das Heilige“ etwas ist, was aus etwas anderm entstanden ist, d. h. aus etwas Nicht-Religiösem, Nicht-Heiligem. Das „Heilige“ wird als Ergebnis einer Entwicklung verstanden, an deren Ausgangspunkt etwas wesentlich von ihm Verschiedenes — ein dem Bereich des Profanen (etwa des Biologischen) oder aber des Magischen angehörender Tatbestand — gestanden hat. Ohne eine solche Voraussetzung lassen sich Bedeutungsentwicklungen wie „glückhaft, gesund“ > „heilig“; „mächtig, krafterfüllt, gut“ > „heilig“ gar nicht aufstellen. Wenn in den Begriffsbestimmungen die Vorstellung von einer „Macht“ oder „Kraft“ einen so wichtigen Platz einnimmt, so ist das offenbar auch so gemeint, daß eben aus der Vorstellung oder dem Innewerden einer solchen Kraft die Vorstellung des Heiligen erwachsen sei, oder man erklärt auf diese Weise das „tabu“ (als „eine Sache oder einen Ort, der mit magischer Kraft erfüllt ist“) und bestimmt dann das Heilige als eine Abart oder einen Unterbegriff des tabu (Mogk) [1]). Wie man auf den Begriff der „Kraft“ kommt, bleibt dabei allerdings zunächst im unklaren.

Nun stehen ja aber in allen diesen Punkten die Erklärungen ohne Frage auf den Schultern der Religionswissenschaft der vergangenen Jahrzehnte. Es ist bekannt, wie stark diese von dem Gedanken der heterogenen Entwicklung beherrscht war. Sie sah eine ihrer Hauptaufgaben darin, das religiöse „Vorstadium“ der Religion zu ermitteln. Religion war ihr nicht eine ursprüngliche Gegebenheit, etwas Eigenständiges und Eigenwertiges, sondern etwas, das aus etwas anderm entstanden war, seien es Träume, Visionen, Vorstellungen über das Fortleben der Toten, oder Natureindrücke, Zauberhandlungen und anderes. Die religionswissenschaftlichen Theorien des 19. Jahrhunderts unterscheiden sich wesentlich durch den Ausgangspunkt, den sie für diese Ent-

1) Reallexikon der germanischen Altertumskunde II, 477.

wicklung postulieren. Je nachdem, ob sie Religion auf Geisterglauben oder Seelenvorstellungen, auf Natureindrücke und deren symbolische Ausdrucksformen oder auf Magie zurückführen, sprechen wir von Animismus, Mythologismus, Magismus. Es ändert nichts wesentliches, wenn man auch noch ein prämagisches oder ein präanimistisches Stadium ansetzte. Immer kam es doch darauf hinaus, daß Religion sich aus einem vorreligiösen, nichtreligiösen Zustand „entwickelt“ habe. In neuerer Zeit ist die magistisch-dynamistische Theorie zu wachsender Geltung gelangt und hat die andern in den Hintergrund gedrängt. Ihre Leitidee ist die Vorstellung von der (magischen) „Macht“. Darunter versteht man eine unpersönliche Kraft, die man sich — wie W. Schmidt [1]) zutreffend sagt — als „ein geheimnisvolles Zentralreservoir aller mystischen Kräfte, eine Art allgegenwärtigen, unsichtbaren Fluidums“, vorstellt. Man pflegt für sie gern die Bezeichnung „mana“ zu verwenden, ein Wort aus der Sprache der Melanesier, dessen Bedeutung der englische Missionar R. H. Codrington in einem von Max Müller i. J. 1878 veröffentlichten Brief so bestimmt hat: „Es ist eine Macht oder eine Einwirkung, nicht physisch und in gewissem Sinne übernatürlich, es offenbart sich aber in körperlicher Kraft oder in jeder Art Macht oder Übermacht, die ein Mensch besitzt“ [2]). Die magistische Religionstheorie lehrt, daß der Glaube an eine solche unpersönliche magische Kraft, die die Welt und ihre Erscheinungen durchwaltet und vom Menschen gespürt und erlebt werden kann, Grund und Ursprung alles religiösen Lebens sei. Die religiöse „Entwicklung“ dachte man sich entweder so, daß der Mensch sich zunächst mit Zauberpraktiken jener Kraft zu bemächtigen und sie für seine Zwecke dienstbar zu machen suchte, später aber, seine Ohnmacht ihr gegenüber immer mehr und mehr erkennend, seine Haltung zu demütiger Verehrung des Übernatürlichen wandelte [3]), oder man stellte sie sich als einen

1) „Ursprung und Werden der Religion“, 1930, S. 153.
2) Lectures on the Origin and Growth of Religion, 1878, S. 54.
3) Frazer, The Golden Bough I (The Magic Art I), 1911, S. 237 f.

allmählichen Personifizierungsprozeß vor, und was solcher Erklärungen mehr waren. Das letzte Gegebene ist der von der mana-Vorstellung bestimmten Auffassung der Religion das *Erlebnis* der Macht, also ein psychisches Phänomen. Aber die „Macht" selbst ist doch als ein Objektives gedacht, das, vom religiösen Subjekt unterschieden, von außen auf dieses einwirkt; es ist die erregende Ursache des „numinosen" Gefühls oder des religiösen Erlebnisses.

Auf der Grundlage dieser Theorie vom Mana und dem durch es bewirkten magisch-religiösen Erlebnis haben führende deutsche und ausländische Religionswissenschaftler das „Heilige" zu bestimmen gesucht. So schreibt N. Söderblom in der Encyclopaedia of Religion and Ethics VI, 731: „Holiness is viewed as a mysterious *power* or entity connected with certain beings, things, events or actions." Auch im „Werden des Gottesglaubens" (2. Aufl. S. 163) gibt S. als Grundlage der Religion „die Kenntnis des Mana, der Macht zur Förderung oder Unheil" an, und nennt den Heiligkeitsbegriff in den höheren Religionen einen „Ausläufer der *Macht*"[1]). R. Otto wagte zwar das „Heilige" — als etwas Irrationales — nur indirekt, nämlich durch Analyse der durch es erregten Gefühle zu bestimmen; aber er kommt doch der Söderblomschen Ansicht sehr nahe, wenn er („Das Heilige", S. 83) [2]) schreibt: „Was ... in Naturvorgängen, Ereignissen, Menschen, Tieren oder Pflanzen Befremden, Staunen oder Starren erzeugte, zumal wenn es verbunden war mit *Macht* oder Schrecken, das hat ... zunächst die dämonische Furcht, dann die heilige Scheu geweckt". Ganz klar liegt der Zusammenhang in der „Phänomenologie der Religion" von G. v. d. Leeuw; er geht in § 1 von der Vorstellung einer „*Macht*" aus, „welche empirisch-erlebnismäßig an Dingen oder Personen konstatiert wird und kraft deren sie zu wirken vermögen", und fährt fort (a. a. O. S. 9): „Die von der *Macht*[3]) erfüllten Gegenstände und Personen haben ein Wesen

1) a. a. O. S. 26.

2) Ich zitiere nach der 23. bis 25. Aufl., München 1936.

3) Alle Sperrungen vom Verfasser.

für sich, das wir heilig nennen." Ebenso erklärt F. Pfister in dem Artikel „Heilig" in RGG.[1]) als das wesentliche Merkmal des „Heiligen" das „Erfülltsein mit Kraft"; die besondere „*Macht*", die in dem Heiligen als wirksam gedacht werde, unterscheide es vom Profanen. Nichts anderes meint auch Karl Beth, wenn er für das Fundament, aus dem sich die Religion erhebt, „die Gewahrung des Übersinnlichen als einer *Macht*" erklärt, die „sich in der Welt, in ihren Teilen, Naturereignissen, vor allem in der Lebenssphäre des Menschen, in menschlichen Persönlichkeiten zumal, als wirksam erweise" [2]).

Diese Äußerungen dürften zur Genüge deutlich machen, woher die allgemeinen religionsgeschichtlichen Vorstellungen stammen, die den bedeutungsgeschichtlichen Erklärungen des Heiligen zugrunde liegen.

Wie steht es nun mit der Gültigkeit dieser Theorien? Ohne weiteres kann gesagt werden, daß sie keinen Anspruch haben auf die Anerkennung, die ihnen die Sprachwissenschaft so bereitwillig hat zuteil werden lassen. Im Gegenteil, die Ergebnisse der neueren religionswissenschaftlichen und religionspsychologischen Forschung haben ihnen zum großen Teil die Grundlage entzogen. Es läßt sich hier wie so oft beobachten, daß längst überwundene oder doch grundsätzlich in Frage gestellte Anschauungen in benachbarten Disziplinen noch lange ein unverdientes Ansehen genießen. Allerdings muß man einräumen, daß die Probleme, um die es sich hier handelt, auch in der Religionswissenschaft noch nicht zu voller Klärung gelangt sind. Die alten Theorien wirken noch vielfach nach und verwirren die Sachlage auch da, wo man den neuen Erkenntnissen grundsätzlich Rechnung zu tragen sucht[3]).

1) Religion in Geschichte und Gegenwart ² Bd. II, Sp. 1715; vgl. auch Handwörterb. des deutschen Aberglaubens, Bd. III, Sp. 1655: „danach besteht also das Wesen des Heiligen ursprünglich darin, daß das, was als heilig anerkannt ist, als erfüllt mit besonderer Kraft gedacht wird."

2) Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte, 1920, S. 15.

3) So betont z. B. Gustav Mensching in seiner „Vergleichenden Religionswissenschaft" (1938) zwar die Eigenständigkeit und Objektivi-

Da, wie ich überzeugt bin, auf der bisherigen Grundlage ein wirkliches Verständnis des Phänomens des Heiligen in den Religionen überhaupt nicht möglich ist, soll hier der gesamte Komplex der Anschauungen, die seine Auffassung bisher bestimmt haben, einmal kritisch beleuchtet werden. Eine solche Kritik scheint mir eine unerläßliche Voraussetzung auch für eine richtige bedeutungsgeschichtliche Behandlung der Terminologie des Heiligen. Das Problem läßt sich, wie ich glaube, zweckmäßig in folgende sieben Punkte zerlegen:

1. Die Theorie der heterogenen Entwicklung.
2. Die Mana- oder Macht-Theorie.
3. Das religiöse Erlebnis und das numinose Gefühl.
4. Die Frage nach dem „Ursprung" der Religion.
5. Der Gemeinschaftscharakter der Religion.
6. Die religiöse Überlieferung und der Glaube.
7. Die normative (ethische) Seite des Heiligen.

1. Die Theorie der heterogenen Entwicklung.

Gegen diese hat R. Otto in seiner Auseinandersetzung mit Wilhelm Wundts Religionstheorie bereits das Entscheidende gesagt[1]), so daß wir uns darüber kurz fassen können. Otto hat vor allem darauf hingewiesen, daß dieser Gedanke einen Widerspruch einschließt; denn nichts kann sich aus etwas anderm entwickeln, es sei denn, daß es in diesem irgendwie, wenn auch nur keimhaft, schon enthalten war; dann ist aber das, aus dem es sich entwickelt hat, nicht ein „anderes", sondern wesenhaft mit ihm identisch. So kann sich auch Religion, sofern sie ein eigenes, von andern unterschiedenes Phänomen ist, nicht aus nicht-religiösen Ele-

tät der Religion, hält aber daran fest, ihre Erscheinungsformen aus dem subjektiven Erlebnis abzuleiten (vgl. z. B. S. 75 ff.).

1) Vgl. Der sensus numinis als geschichtlicher Ursprung der Religion. Eine Auseinandersetzung mit W. Wundts „Mythus und Religion", in „Das Gefühl des Überweltlichen", 1932, S. 42 ff. Daß Otto selbst sich von dem Entwicklungsgedanken nicht ganz hat frei machen können, werden wir noch sehen.

menten entwickelt haben; sie muß — auch in ihren primitiven Anfängen — schon Religion gewesen sein. Alles, was für die Religion wesentlich ist, was notwendig zu ihrem Begriff gehört — seien es nun gewisse Gefühle (Furcht, Abhängigkeit, Vertrauen), sei es der Kult, die sakrale Verehrung, oder die an ihn sich knüpfenden sozial-sittlichen Bindungen — das alles muß schon in jenen primitiven Formen religiösen Lebens irgendwie enthalten gewesen sein. Würde es dagegen woandersher erst im Laufe der späteren „Entwicklung" zu ihnen hinzugetreten sein, so läge eben an der Stelle dieses Ansatzpunktes der „Anfang" der Religion, nicht in jenen Phänomenen selbst. Die von Wundt und andern angenommene Heterogonie, die Entwicklung der Religion aus animistischen oder anderen Vorstellungen, ist, wie Otto (a. a. O. S. 42) mit Recht feststellt, in Wirklichkeit gar keine Entwicklung, sondern eine Addition immer neuer Momente an den einzelnen Wendepunkten des geschichtlichen Verlaufs. „Sie gibt nur eine Formel an für die Ansatzpunkte, an denen jedesmal ein eigentümlich neues seelisches Moment einzuschießen hat, aber nicht die Quelle, aus der dieses stammt."

Diese Einwände gelten in vollem Maße auch für die Magie. Von einer „Entstehung" der Religion aus dem Zauber kann man nur sprechen, wenn man annimmt, daß in diesem Religion bereits enthalten sei, er selbst insofern nicht ein vorreligiöses, sondern ein religiöses Phänomen darstelle; andernfalls würde der „Ursprung" der Religion eben nicht in der Magie, sondern anderswo, in einem später zu ihr hinzutretenden Moment zu suchen sein. Ist aber Magie selbst schon Religion, so hat es wenig Sinn, die Religion aus ihr „abzuleiten". Auf die Ausdrücke „mana", „tabu" und „heilig" angewandt heißt das, daß der religiöse Inhalt von „heilig" sich aus dem „tabu" und dem „mana" nur dann entwickelt haben kann, wenn er in diesen Vorstellungen bereits enthalten war, nicht aber, wenn tabu und mana einen ausschließlich magischen (erst recht nicht, wenn sie nur einen profanen) Sinn gehabt hätten; denn dann bliebe wieder

die Frage, woher denn das Moment gekommen sei, das dem Heiligen seinen spezifisch religiösen Charakter verliehen hat. Auch wenn man den Unterschied zwischen Magie und Religion in die seelische Haltung des Menschen der „Macht" gegenüber verlegt, wäre nichts gebessert, da dann eben wieder die „Entwicklung" von der magischen zur religiösen Haltung ungeklärt bliebe. Bedeutet Magie den Mißbrauch der „Macht", d. h. die selbstherrliche Verfügung über sie zu egoistischen Zwecken, Religion die demütige Verehrung dieser Macht, wie soll diese aus jener „entstanden" sein? SÖDERBLOM hat mit Recht betont, daß die Magie die Religion, d. h., wie er sagt, „die Kenntnis des Mana, der Macht zur Förderung oder Unheil" (richtiger wohl: den Glauben an sie) begrifflich voraussetzt. Man kann etwas nicht mißbrauchen, ehe es da ist [1]). Tatsächlich haben nach dem Ausweis der Religionsgeschichte Magie und Religion — wie Brauch und Mißbrauch — stets nebeneinander bestanden, so wie sie heute noch überall nebeneinander bestehen. Dagegen läßt sich ein Übergang oder eine Entwicklung von der Magie zur Religion in der Geschichte der Religionen nirgends feststellen. Es ist dies eine der vielen wirklichkeitsfremden Hypothesen der evolutionistischen Religionswissenschaft.

2. Die Mana- oder Macht-Vorstellung.

Die Bedeutung, die dem Begriff der magischen Macht nicht nur hier, sondern überhaupt in den Erklärungen des Heiligen beigelegt wird, geht zurück auf jene oben angeführte Äußerung CODRINGTONS, der in der von ihm entdeckten Mana-Vorstellung die Urtatsache der Religion gefunden zu haben glaubte. Etwa gleichzeitig entdeckten andere Ethnologen (HEWITT, FLETCHER, BOAS) Wörter ähnlichen Inhalts (z. B. orenda, manitu, wakanda usw.) bei amerikanischen Indianerstämmen und anderen Völkern

1) „Das Werden des Gottesglaubens" 2. Aufl. S. 163. Vgl. auch R. OTTO in „Das Gefühl des Überweltlichen", S. 56: „Numinose Macht ableiten wollen aus magischer Macht, heißt die Dinge auf den Kopf stellen."

und deuteten sie in gleichem Sinne (als Bezeichnung einer unpersönlichen Kraft). Schon vorher hatten H. J. KING, R. MARETT, FRAZER u. a., indem sie sich gegen TYLORS animistische Theorie wandten, die Lehre aufgestellt, daß das älteste Stadium der Religion die Magie gewesen sei. Diese magistische Theorie verband sich mit der dynamistischen leicht in der Weise, daß man in *mana, orenda* usw. eine „Zauberkraft" erblickte, deren der magische Mensch sich für seine Zwecke gleichsam nach Belieben bediene. Nun hat die ethnologische Forschung längst den Nachweis geführt, daß diese Auffassung auf einer irrtümlichen Interpretation jener Ausdrücke beruht. Das Wort *mana*, das der Sprache der Melanesier entnommen ist, birgt in sich keineswegs einen Sinngehalt, der berechtigte, von der Idee einer alles durchdringenden, übernatürlichen Kraft oder Macht zu sprechen. Das hat besonders F. R. LEHMANN in seiner Schrift „Mana" [1]) in sehr verdienstlicher Weise klargestellt. Zwar ist es kaum zutreffend, wie LEHMANN meint, daß „*mana*" überhaupt keine magisch-religiöse Bedeutung habe, sondern nichts weiter als „gesteigerte Wirkung" oder „außerordentlichen Erfolg" bezeichne; aus dem von ihm selbst zusammengestellten Material geht vielmehr hervor, daß mit *mana* eine in gewissen Personen, Dingen und Vorgängen zutage tretende übernatürliche oder wunderbare Kraft und Wirkung gemeint ist. Aber die Bedeutung ist immer konkret und aktuell, nicht abstrakt und allgemein. Mana ist nur da, wo es konstatiert wird. Eine Person oder ein Ding ist *mana* oder hat *mana*, sofern sich das in einer ungewöhnlichen Fähigkeit, einer unerklärlichen Leistung oder sonst irgendeiner Besonderheit zeigt, die Erstaunen oder Furcht erweckt. Keineswegs aber kommt *mana* das Merkmal des „Unpersönlichen" zu, und es ist damit nicht eine allgemeine allgegenwärtige Kraft gemeint. Das geht schon daraus hervor, daß ja auch Menschen (z. B. ein Häuptling, ein Priester) „*mana*" sein können. Wenn wir in solchem Falle sagen, der Häuptling *habe* „Macht", sie ihm also als einen Besitz

1) 2. Aufl., Leipzig 1922.

oder eine Fähigkeit beilegen, so liegt dem primitiven Denken solche Abstraktion fern; für ihn fallen „Person" und „Macht" zusammen. Das *mana* ist von dem Häuptling nicht abtrennbar, ohne *mana* wäre er nicht Häuptling; man kann ihn sich ebensowenig ohne mana, wie *mana* unabhängig von seiner Person vorstellen. Mana ist also — sofern es Menschen (und auch Tieren) beigelegt wird — selbst persönlich. Aber man muß noch weiter gehen. Auch auf das *mana* von Bäumen, Steinen usw. ist das Prädikat „unpersönlich" nicht anwendbar. Dagegen sprechen schon alle die Mitteilungen, die darauf hindeuten, daß man das *mana* solcher Dinge mit Geistern in Verbindung bringt [1]). Dabei wird auch hier wieder gewiß nicht zwischen einem solchen Geist und seinem *mana* bzw. dem *mana* des Gegenstandes unterschieden. Ein als *mana* betrachteter und verehrter Baum ist nicht Baum plus *mana*, sondern ein manäiger Baum [2]). Mana geht auf die übernatürliche Kraft und Wirkung; diese Kraft wird, sofern sie wirkt — und nur soweit wird sie konstatiert — als eine *lebendig* wirkende, also nicht im Sinne unseres physikalischen Kraft-Begriffs, sondern im Sinne einer Lebensenergie verstanden, d. h. als Wille. „Kraft an sich, ohne ein tragendes Wesen, vermag der einfache Menschenverstand überhaupt nicht zu fassen" (W. HELLPACH) [3]). Unsere Unterscheidung von unpersönlich und persönlich ist von dem Melanesier darum wahrscheinlich gar nicht vollziehbar; für ihn fallen die Begriffe Kraft, Leben, Wille hier zusammen. Ist ein Stein *mana* oder wirkt er als solcher, so geschieht das in keinem andern Sinne als bei einem

1) Vgl. LEHMANN, a. a. O. S. 43. Darauf hat schon H. Codrington selbst hingewiesen; so schreibt er z. B. in seinem Werk „The Melanesians", 1891, S. 119: „If a stone is found to have a supernatural power it is because a spirit has associated itself with it".

2) Vgl. RADIN, Journal of American Folklore 27, 1914, S. 347: „It seems to me . . . that the error lies in the separation itself. What warrant have we for thinking of the god as a deity plus power, and not merely as a powerful deity? Are we not committing the old error of confusing an adjective with a noun?"

3) Übersicht über die Religionspsychologie, 1939, S. 23.

Menschen, der *mana* hat; er wird in diesem Falle ebenfalls als lebendig und darum auch als „persönlich", als „Geist" vorgestellt und seine Wirkungen als willkürliche Handlungen aufgefaßt. Und was für *mana* gilt, trifft ebenso für die indianischen Ausdrücke zu [1]). Im übrigen sind wir auch nicht berechtigt, Vorstellungen, die wir bei einem bestimmten Volk finden, Allgemeingültigkeit beizulegen und sie ohne weiteres auf Völker anderer Rasse und Kultur zu übertragen. In der Überschätzung der ethnologischen Parallele liegt eine der gefährlichsten Fehlerquellen der neueren Religionswissenschaft. Sie hat es verschuldet, daß dem *mana*-Begriff ein so weitgehender Einfluß auf die Gesamtbeurteilung der religiösen Phänomene eingeräumt wurde. Man müßte für jede einzelne Religion den Glauben an eine unpersönliche Kraft erst nachgewiesen haben, ehe man einen solchen Begriff der Beurteilung ihres Wesens und ihrer Formen zugrunde legt. Tatsächlich hat man den mana-Begriff neuerdings einfach auf Grund eines unbegründeten Analogie-Schlusses, dem freilich eine — vielen unbewußte — pantheistisch-dynamistische Auffassung der Religion zugrunde lag, in alle möglichen Religionen hineingetragen und ihre Erscheinungen in diesem Sinne zu deuten gesucht. Wo ihr ausgesprochen polytheistischer Charakter das zu verwehren schien, hat man sich damit geholfen, daß man entweder den Theismus ins Pantheistisch-Dynamistische umdeutete oder den betreffenden Völkern zum mindesten ein prätheistisches Stadium — als ihre „vorgeschichtliche Religion" — beilegte. Beides entpuppt sich bei vorurteilsloser Nachprüfung als eine petitio principii. Für die griechische Religion hat v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF [2]), für die römische WIS-

1) Von wakanda (waka) sagt PAUL RADIN a. a. O. S. 349: „If a Winnebago tells you that a certain thing is waka (i. e., sacred), further inquiry will elicit from him the information that it is so because it belongs to a spirit, was given by a spirit, or was in some way connected with a spirit." Vgl. auch die Artikel „manito" und „orenda" in Hastings' Encyclopaedia of Religion and Ethics Bd. VIII und IX.

2) „Der Glaube der Hellenen" I, S. 10.

SOWA [1]) die Interpretation ihrer Phänomene mittels des Mana-Begriffs ausdrücklich abgewiesen, weil er dort keine Stätte habe. Ich bin überzeugt, daß für die germanische Religion das gleiche gilt. Man hat versucht, Worte wie anord. megin, mátt u. a. in diesem magisch-mystischen Sinne zu deuten, ohne daß jedoch im einzelnen ein wissenschaftlicher Nachweis dafür geführt worden wäre [2]). Von allem andern abgesehen, vermag diese Auffassung dem personhaften Charakter der Götter, durch den ihre Beziehung zur sittlich-sozialen Sphäre (Recht, Vertrag, Eid) bedingt ist, und damit wesentlichen Seiten des germanischen Glaubens nicht gerecht zu werden.

Wir müssen also den Begriff der unpersönlichen „Macht" ausschalten, wenn wir die Natur früher religiöser Vorstellungen ergründen wollen. Jene Auffassung, wie sie H. SCHNEIDER in den Worten wiedergegeben hat: „Das Göttliche ist älter als der Gott; ein Es früher erfühlt, gefürchtet und verehrt als ein irgendwie erfaßbares Wesen" [3]) ist zum mindesten in dieser Allgemeinheit unhaltbar. Soweit wir in bezug auf frühe religiöse Zustände über-

1) In PAULY-WISSOWA, Reallexikon der klassischen Altertumswissenschaft I A, Sp. 1626.

2) Es ist vor allem der Däne VILHELM GRÖNBECH gewesen, der durch sein Werk „Vor Folkeaet in Oldtiden" (in deutscher Übersetzung unter dem Titel „Kultur und Religion der Germanen", 2 Bde., 1937—39 erschienen) einer magistisch-dynamistischen Auffassung der germanischen Religion zu weitgehender Anerkennung verholfen hat. Bei GRÖNBECH ist die Beeinflussung durch die mana-Vorstellung unmittelbar nachzuweisen. Er hat in seinen Schriften „Soul or Mana" (1913) und „Primitiv Religion" (1915) selbst Zeugnis davon abgelegt. Es läßt sich aus dem Zusammenhang seiner Arbeiten leicht erkennen, daß er den Sinngehalt, den er den germanischen Worten für „Heil", „Glück" u. a. beilegt, aus dem primitiven mana-orenda entnommen hat, das für ihn zu einem Grundbegriff des religiösen Welterlebens überhaupt geworden ist. In seiner Darstellung der germanischen Religion wird aber auch besonders deutlich, daß durch diese Übertragung der spezifische Sinn der germanischen Worte, der von dem von mana weit abliegt, völlig verwischt und verdreht wird. Vgl. WALTHER GEHL, Anz. für deutsches Altertum Bd. 56, 1937, S. 95 f. und Bd. 59, 1940, S. 49 ff.

3) „Die Götter der Germanen", S. 1.

haupt einen solchen Unterschied machen dürfen, ist viel eher das Umgekehrte richtig. Der Primitive apperzipiert „übernatürliche" ebenso wie „natürliche" Dinge, Stoffe und Kräfte nur, soweit sie auf ihn wirken und er zu ihnen so in eine persönliche Beziehung tritt, und in demselben Maße erhalten sie für ihn auch irgendwie persönlichen Charakter. Dies ist immer das Primäre, während ein göttliches „Es" eine philosophische Abstraktion ist, die — wie das Brahman der Inder — erst auf einer späteren geistigen Entwicklungsstufe konzipiert werden kann (überhaupt aber kaum jemals in einer lebendigen Religion, sondern ausschließlich in der theosophischen Spekulation eine Stätte hat).

Heißt das, daß zwischen den Begriffen „Macht" und „Heiligkeit" kein Zusammenhang besteht? Gewiß nicht. Wir finden tatsächlich beide überall in enger Verbindung miteinander. Mit der Heiligkeit ist immer die Vorstellung eines besonderen Macht- oder Krafterweises verknüpft, so daß ihr ein stark dynamischer Charakter anhaftet. Alles Heilige ist mächtig; die Heiligkeit von Dingen und Menschen erweist sich an ihren Wirkungen, und zwar an übernatürlichen Wirkungen, an solchen, die der Melanesier mit „mana" bezeichnet. Aber „heilig" ist darum nicht ein von der Macht abgeleiteter oder aus ihr entwickelter Begriff. Vielmehr erscheint „Macht" als ein Attribut des Heiligen. Die „Macht"-Theoretiker haben das Verhältnis auf den Kopf gestellt. Heilig ist etwas nicht deswegen, weil es „Macht" hat, sondern umgekehrt: „Macht" — im magischen oder numinosen Sinne — hat etwas, weil es heilig ist. Das, was mit „Macht" in diesem Sinne gemeint ist, ergibt sich überhaupt erst aus dem Begriff des Heiligen. Man kann darum auch nicht mit JAN DE VRIES (Altgermanische Religionsgeschichte II, 94) so unterscheiden, daß das Hauptprinzip der Magie die „Macht", das der Religion das „Heilige" sei. Der Begriff der magischen „Macht" setzt den (religiösen) Glauben an das „Heilige" immer schon voraus. Nehmen wir die Reliquien als ein Beispiel, das gern für die Wirkungen magischer „Macht" angeführt wird, so wird doch gerade

an ihnen deutlich, daß die Kraft, die ihnen beigelegt wird, eine Auswirkung der Heiligkeit ist, da nur die Reliquien *heiliger* Personen solche Wirkungen ausüben; diese werden als Manifestation ihrer Heiligkeit verstanden. Der Reliquienkult beruht ausschließlich auf dem Glauben an die Heiligkeit bestimmter Personen (Märtyrer, Mönche usw.) und fällt mit diesem Glauben dahin. Das wäre nicht möglich, wenn der Krafterweis (als konstatierbare Tatsache) das Primäre und die Heiligkeit aus ihm abgeleitet wäre. Auch die *Geschichte* des Reliquienglaubens läßt keinen Zweifel darüber, daß er aus der Heiligenverehrung hervorgegangen ist.

„Macht" (mana) ist kein Urphänomen im religiösen Sinne, sondern ist abhängig von dem religiösen Phänomen des „Heiligen". Nur auf dieser Grundlage läßt er sich überhaupt sinnvoll bestimmen.

3. Das religiöse Erlebnis und das numinose Gefühl.

Codrington beschrieb mana, wie wir hörten, als „eine Macht oder Einwirkung, nicht physisch und in gewissem Sinne übernatürlich, die sich aber in körperlicher Kraft oder aber in jeder Art Macht oder Übermacht *offenbart*". Diese Offenbarung ist von den Theoretikern des Mana mit merkwürdiger Übereinstimmung im Sinne eines psychischen Aktes interpretiert worden. Nach v. d. Leeuw wird die übernatürliche „Macht" — mana — rein empirisch konstatiert[1]), nach Pfister „erfühlt"[2]). Jan de Vries behauptet, daß sie sich in der Umwelt „manifestiere"[3]). Hermann Schneider redet von der Macht, die man allenthalben in Umwelt, Unterwelt, Überwelt „spüren"[4]) könne, usw. Dasselbe hat R. Otto im Sinne, wenn er von dem „numinosen Erlebnis" spricht. Theologen und Nicht-Theologen kommen darin

1) Phänomenologie der Religion, S. 5.
2) Deutsches Volkstum in Glauben und Aberglauben, 1936, S. 18.
3) Altgermanische Religionsgeschichte II, S. 32.
4) Die Götter der Germanen, S. 1.

überein, daß man, um das Wesen der Religion, des Religiösen zu bestimmen, sie auf ein solches Erlebnis zurückführen müsse. Man hält das entweder für so selbstverständlich, daß man es gar nicht begründet, sondern einfach als Voraussetzung behandelt, oder man beruft sich auf die Erfahrung; so W. Hauer, wenn er schreibt: „Die Wurzel aller Religion ist, wie jede echte religiöse Erfahrung zeigt, ein irrationales Erlebnis"[1]). Und Mensching erklärt kategorisch: „Darin besteht natürlich die grundlegendste Erfahrung, die wir nach allem einfach voraussetzen, ohne noch genauer davon zu sprechen: überall wird die Erfahrung eines Heiligen gemacht"[2]).

Wie die angeführten Bemerkungen zeigen, ist damit nicht nur ein religiöses Gefühl, ein Erleben religiöser Eindrücke im Gemüt gemeint. Die genannten Forscher bedienen sich zur Bezeichnung dieser Erfahrung eigentümlich sensualistischer Ausdrücke wie „spüren", „wittern". Wollte man annehmen, daß das nur im übertragenen Sinne gemeint sei, so lassen doch Äußerungen wie die, daß sich das Heilige „in der Umwelt manifestiere", daß man es „empirisch konstatieren" könne, eine solche Auslegung kaum zu. Und wenn Rudolf Otto sogar eine Gänsehaut für „etwas Übernatürliches" erklärt (Das Heilige S. 18), so kann über die sinnliche Art dieser Erfahrung kaum ein Zweifel sein; der Gemütseindruck wird durch einen empirischen Vorgang erst ausgelöst, etwa so wie der sentimentale Eindruck der Musik durch das Hören der Töne. Wir begegnen hier der gleichen Auffassung von der religiösen Erfahrung, die die naturmythologische Schule vertrat, wenn sie lehrte, daß die Religion aus den Eindrücken entstanden sei, die die erhabenen oder schrecklichen Erscheinungen der Natur auf das menschliche Gemüt ausübten. Max Müller erklärt in seiner „Natürlichen Religion", die Religion müsse so wie alle andere Erkenntnis von der sinnlichen Erfah-

1) Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit, 1923, S. 43.
2) Vergleichende Religionswissenschaft, S. 142.

rung ausgehen [1]). So kann auch die Erlebnistheorie, mit der wir es hier zu tun haben, kaum anders verstanden werden, als daß dem religiösen Erlebnis eine sinnliche Wahrnehmung bestimmter Art zugrunde liege, entsprechend dem von MÜLLER geprägten Satz: Nihil est *in fide*, quod non ante fuerit in sensu [2]).

Mit dieser Annahme gerät man freilich in einen unauflösbaren Widerspruch. Wie will man etwas, das nicht physisch, sondern „übernatürlich" ist, sinnlich wahrnehmen, „konstatieren"? Entweder ist die „Macht" etwas Natürliches, eine physikalische oder biologische Energie, dann ist sie spürbar und erlebbar und geht die Religionswissenschaft nichts an, oder aber sie ist „übernatürlich", dann können wir sie weder „spüren" noch „wittern".

Aus dieser Schwierigkeit hat RUDOLF OTTO in seinem Buch „Das Heilige" einen Ausweg zu zeigen gesucht durch seine Lehre von dem „numinosen Gefühl". OTTO macht mit der Trennung von Heiligem und Profanem Ernst; sind beides zwei verschiedene Welten, so muß auch das Erlebnis des Heiligen von dem des Profanen verschieden sein. OTTO führt dafür den Ausdruck „numinoses Erlebnis" ein. Mit dem „Numinosen" bezeichnet er den Gegenstand dieses Erlebnisses, dasselbe, was V. D. LEEUW und SÖDERBLOM die „Macht" nennen; er fragt (a. a. O. S. 13): „Was aber und wie ist dieses objektive .... Numinose selbst?" und gibt darauf die Antwort: „Da es . . . irrational, d. h. in Begriffen nicht explizibel ist, wird es angebbar sein nur durch die besondere Gefühlsreaktion, die es im erlebenden Gemüte auslöst." OTTO verzichtet also darauf, über das Numinose im Sinne des objektiv Heiligen eine direkte Aussage zu machen, sei es auch nur, indem er es als „Macht" bezeichnet, und beschränkt sich darauf, es *indirekt* zu bestimmen, indem er die Gefühle analysiert, die es in dem Subjekt auslöst.

Aber diese Beschränkung ist doch nicht so ganz ehrlich gemeint; bei näherem Zusehen enthüllt sich der Verzicht als nur scheinbar. OTTO ist nämlich überzeugt, daß die Feststellungen, die er über „das numinose Gefühl" trifft, in gewisser Weise auch eine Aussage über das (objektive) „Heilige" in sich schließen. Er legt dem numinosen Gefühl den Charakter eines „Realitätsgefühls" bei, d. h. eines solchen, „das zuerst und unmittelbar auf ein Objekt außer mir geht" (a. a. O. S. 11). Diese primär objektbezogene Gefühlsbestimmtheit ist es, die er zu ergründen sucht, aber nur, um auf diese Weise doch wieder — bloß eben auf indirektem Wege — zu einer Bestimmung des objektiv Heiligen selbst zu gelangen. Ja, OTTO geht eigentlich über V. D. LEEUW noch hinaus. Während dieser von der Macht nur aussagt, daß sie auf ungewöhnliche Weise wirkt, untersucht OTTO diese Wirkung — und zwar im menschlichen Gemüt — und bestimmt daraus Art und Wesen der bewirkenden Ursache.

1) GIFFORD-Vorlesungen, übers. von E. SCHNEIDER, Leipzig 1890, S. 110.

2) Nichts ist im Glauben was nicht vorher in den Sinnen war.

Dieser Weg über die Analyse des numinosen Gefühls zur Bestimmung des „Heiligen" an sich — so verlockend er vielen erschienen ist — ist indessen nicht nur ein seltsamer Umweg, sondern schlechterdings ein Irrweg. Das ist von anderer Seite längst klargestellt worden, insbesondere von F. K. FEIGEL, dessen scharfsinnige, leider viel zu wenig beachtete Kritik an OTTOS Gedankengängen ich mir im wesentlichen zu eigen mache [1]). Für unsern Zweck kommt es vor allem auf folgende Punkte an:

1. Es gibt kein artbesonderes, von andern Gefühlen wesentlich unterschiedenes „numinoses" Gefühl. FEIGEL hat mit Recht das Schillernde dieser Bezeichnung gerügt, die es unklar läßt, ob das Gefühl für das Numinose oder die Numinosität des Gefühls gemeint ist. In Wirklichkeit kommt es OTTO auf das letztere an, ja letztlich ruht seine ganze Theorie auf der Annahme eines

1) F. K. FEIGEL, Das Heilige. Kritische Abhandlung über OTTOS gleichn. Buch, Haarlem 1929. Außerdem ist zu verweisen auf: J. GEYSER, Intellekt oder Gemüt? Eine philosophische Studie über R. OTTOS Buch „Das Heilige", Freiburg 1921; und Lemaître: „La pensée religieuse de R. OTTO et le mystère divin", Lausanne 1924.

solchen unableitbaren religiösen Grundgefühls. Immer wieder betont er (vgl. „Das Heilige" S. 8 ff., S. 17 u. ö.) die Verschiedenheit dieses Gefühls von den natürlichen Gefühlen. Aber was soll das für ein Gefühl sein, und worin soll seine Artgesondertheit bestehen? Selbst wenn wir annehmen, daß es ein „numinoses" Gefühl gäbe und daß es von andern qualitativ verschieden wäre, so wäre es doch auf jeden Fall, da es von Menschen empfunden wird, ein natürliches Gefühl, und es könnten für es keine andern Gesetze als für alle andern Gefühle gelten. Ein „nicht natürliches Gefühl", das entweder ein unnatürliches oder ein übernatürliches sein müßte, ist ein psychologisches Unding. OTTO möchte besonders das Gefühl des „Grauens" gern als ein solches artbesonderes Gefühl erweisen und von den „natürlichen" Gefühlen der Furcht unterscheiden. Furcht vor dem Numinosen, meint er, könne man nur kraft des numinosen Gefühls empfinden, das eine besondere, nicht natürliche Anlage sei, ein Vermögen, dem er (a. a. O. S. 173) auch den Namen „Divination" gibt. Aber auch das „Grauen", die „Scheu", ist selbstverständlich ein natürliches Gefühl. Wenn OTTO seine Eigentümlichkeit an der Gespensterfurcht zu verdeutlichen sucht [1]), so wird an diesem Beispiel sein Fehler besonders deutlich, der in einer Verwechslung der Vorstellung mit dem Gefühl besteht; er „praktiziert" — wie FEIGEL (S. 24) mit Recht bemerkt — „das Objekt" (hier den Gegenstand der Furcht, das Übernatürliche, das dem Gespenst anhaftet) „in das Subjektive hinein". Die Besonderheit der Gespensterfurcht liegt in dem besonderen Gegenstand, durch den sie erweckt wird; dieser ist „übernatürlich", nicht aber das Gefühl. Es gibt auch keine Divination im OTTOSCHEN Sinne, weder als übernatürliche Anlage noch als Anlage für das Übernatürliche. Wohl gibt es besondere Anlagen, z. B. für die Musik, vielleicht auch für die Religion, aber es sind alles Anlagen unserer menschlichen Natur, Fähigkeiten des natürlichen Menschen [2]).

1) Vgl. z. B. „Das Heilige", S. 16.

2) Über die Unklarheit, die darin liegt, daß Otto einerseits die Divination besonders Veranlagten, andererseits aber doch (als „latente" Anlage) allen Menschen zuschreibt, vgl. FEIGEL a. a. O. S. 23 f.

2. Schwerer noch wiegt ein anderer Irrtum OTTOS, nämlich seine Lehre von der unmittelbaren Objektbezogenheit des numinosen Gefühls [1]). Das ist ja, wie wir sahen, sein eigentliches Anliegen: er will das numinose Objekt, das Heilige, das rational nicht zu erfassen ist, mit Hilfe des Gefühls erfassen und zwar unmittelbar, ohne Mitwirkung des Denkens, auf ganz irrationale Weise. Darüber, daß das seine Schwierigkeiten habe, war sich OTTO wohl im tiefsten selbst klar; darum erfand er eben ein besonders qualifiziertes Gefühl und legte diesem den Charakter des „Realitätsgefühls" bei; d. h., er behauptete, das numinose Gefühl gehe zuerst und unmittelbar auf ein Objekt außer dem Menschen; es sei „das Gefühl des objektiv Gegebenen".

Daß in dieser Annahme nicht nur eine psychologische Unmöglichkeit, sondern ein fundamentaler erkenntnistheoretischer Fehler steckt, hätte nach Kant keinen Augenblick zweifelhaft sein sollen. Mit dem Gefühl allein kann man keine objektive Realität perzipieren; es ist kein Organ der Objektauffassung, sondern ganz und gar subjektiv; „wir fühlen im strengen Sinne des Wortes nie anderes, sondern immer nur uns" [2]). Die „primär objekt-bezogene Gefühlsbestimmtheit" ist eine schwer begreifliche Illusion OTTOS. Sie läßt sich nur aus dem verzweifelten Bemühen erklären, einen Weg zu finden, der zu dem, was aller Erfahrung und aller rationalen Erkenntnis unzugänglich ist, hinführt. OTTO glaubte die Lösung in dem Satz gefunden zu haben, daß das Irrationale nur irrational erfaßbar sei, und das Irrationale im eigentlichen Sinne war ihm das Gefühl; also muß das Numinose dem Gefühl — allerdings, da es etwas Übernatürliches ist, nur einem besonders organisierten Gefühl — zugänglich sein — ein heilloser Psychologismus, der die Erkenntnis ausschaltet,

1) Vgl. FEIGEL S. 35 ff.

2) GEYSER, a. a. O. S. 21; vgl. F. K. FEIGEL, „Das Heilige", S. 37; auch P. W. SCHMIDT, „Menschheitswege zum Gotterkennen", München 1923, S. 74 ff.

um das Realitätsproblem rein gefühlsmäßig zu lösen. OTTO glaubte sich auf den Ätherwellen des „numinosen" Gefühls sozusagen unmittelbar ins Transzendente schwingen zu können. Aber ein Organ für die Erfassung der unsinnlichen Wirklichkeit hat die Natur dem Menschen versagt. Über Dasein und Wesen des objektiv Heiligen, der „Macht" oder des Göttlichen, geben uns die religiösen Gefühle keinen Aufschluß. Sofern „heilig" einen objektiven Bedeutungsgehalt hat, läßt er sich auf diesem Wege also nicht ermitteln. Religionswissenschaftlich war es ein schwerer Irrtum, wenn OTTO meinte, die ersten Regungen des Gefühls des Numinosen seien das religiöse Grundelement, und von einer solchen Regung im Gemüt sei alle religionsgeschichtliche Entwicklung ausgegangen (a. a. O. S. 16). Einen indirekten Beweis dafür, daß diese Behauptung ganz in der Luft schwebt, führt OTTO selbst dadurch, daß er für seine Theorie nicht einen einzigen Fall anführen kann, der sie wirklich bestätigt. Er beruft sich entweder auf so völlig unangebrachte „Erlebnisse" wie die Gänsehaut bei Gespenstererzählungen, die mit Religion überhaupt nichts zu tun haben, oder auf religiöse Vorgänge, in denen von einem religiösen Urerlebnis in dem von ihm gemeinten Sinne gerade nichts enthalten ist.

Es mag genügen, dies an einem Beispiel zu erläutern. Genesis 28, 17 wird erzählt, daß Jakob, als er sich auf dem Wege nach Haran, das Haupt an einen Stein gelehnt, schlafen gelegt hatte, einen merkwürdigen Traum hatte und beim Erwachen die Worte sprach: „Wie heilig ist diese Stätte, hier ist der Wohnsitz Elohims." OTTO („Das Heilige" S. 153) bemerkt zu diesem Ausruf, der erste Satz gebe offenbar den unreflektierten, unmittelbaren Gemütseindruck wieder, er enthalte nichts als den numinosen Urschauer selber, und er fügt hinzu: „Ein solcher Urschauer als noch ganz inexplizites Gefühl hat zweifellos in vielen Fällen hingereicht, um ‚heilige Stätten' auszuzeichnen und zu Plätzen scheuer Verehrung, ja sich entwickelnder Kulte zu machen" usw. Den zweiten der angeführten Sätze in Jakobs Worten erklärt

OTTO als die „reflektierte und konkrete Auswicklung und Deutung" jenes „Urerlebnisses". Diese Interpretation muß, zumal da OTTO Theologe war, verwundern, da sie zwei Tatsachen übersieht, die von entscheidender Wichtigkeit sind. Dem schlafenden Jakob ist Jahwe selbst im Traum erschienen und hat zu ihm gesprochen, und die ersten Worte des Erwachenden sind nicht die von OTTO angeführten, sondern stehen in Vers 16: „Gewiß ist der Herr an diesem Ort, und ich wußte es nicht." Nun mag man diesen Worten vielleicht entnehmen, daß an dem Ort eine alte, aus kanaanäischer Zeit stammende Kultstätte war. Aber das ist für den Zusammenhang nicht wesentlich. Jakob nennt den Ort Bethel, weil sich ihm Jahwe dort offenbart hat, in einer für ihn und sein Geschlecht ungeheuer bedeutsamen Weise. Und Jahwe war nicht an jenen Platz gebunden. OTTO verschiebt die Sachlage, wenn er den Namen Bethel in Zusammenhang bringt mit unheimlichen Plätzen, an denen Geister umgehen, und ähnlichen Vorstellungen. Für Jakob ist der Platz und der Stein nicht deshalb heilig, weil er hier ein „örtliches numen" (S. 149) gewittert hat — das hat er ja gerade nicht —, sondern weil ihm Jahwe dort erschienen ist. Die Stelle könnte für OTTOS Theorie vom Urschauer ja auch nur dann etwas beweisen, wenn Jakob durch dieses Erlebnis die Existenz Gottes oder des Heiligen erstmalig aufgegangen wäre, wenn es sich also nach seinem Ausdruck (vgl. S. 149) um ein „originales" Erleben des numen gehandelt hätte. Aber ein solches liegt eben nicht vor. Denn natürlich wußte Jakob von dem ihm im Traum erscheinenden Gotte und seiner Heiligkeit schon vorher, es ist der Gott Abrahams und Isaaks. Hier ist also von einem „Machterlebnis" oder von einem erstmaligen „Sichregen" des Numinosen nicht die Rede. Indem OTTO davon ausgeht, interpretiert er den Vorgang religionswissenschaftlich unrichtig. Jakob wird die Heiligkeit des Gottes weder durch den Traum offenbar noch haftet er an dem Ort des Traumes; sondern es ist genau umgekehrt: der Gott, den Jakob im voraus als heiligen kennt, erscheint ihm im Traum

und macht für Jakob eben dadurch den Platz, wo er geruht hat, heilig [1]).

Auch keine der übrigen von OTTO angeführten Gottheiten sind „reine Objektivationen des numinosen Gefühls selber" (S. 149), weder die altarabischen noch die indischen, noch die semitischen. Nirgends handelt es sich um ein Erlebnis in dem von ihm gemeinten Sinne „des Urschauers" und „einer ersten religiösen Regung". Alle diese Erlebnisse setzen vielmehr die Religion und die Religiosität, die angeblich aus ihnen entstanden sein und aus ihnen erklärt werden soll, schon voraus.

Damit wird keineswegs das religiöse Erlebnis überhaupt geleugnet. Gewiß haben sowohl JAKOB wie alle andern angeführten Zeugen religiöse Erlebnisse und damit verbundene Gefühle gehabt. Bestritten wird nur die von R. OTTO, v. D. LEEUW u. a. postulierte Erlebnisweise, die ein Spüren, Wittern oder Fühlen des Numinosen oder Heiligen meint, und die Behauptung, daß der Mensch zu einem Wissen vom Heiligen und zur Religion durch ein solches sinnlich-gefühlsmäßiges Erleben gelange. Dem Gefühl und dem Erleben des Numinosen geht in allen von den genannten Forschern angeführten Fällen das Wissen um das Heilige (Gott) und seine Verehrung vorauf.

4. Der Ursprung oder Anfang der Religion.

Es muß auffallen, daß in den Ausführungen R. OTTOS und der übrigen Erlebnis-Theoretiker soviel vom „Anfang" der Religion oder der „Entstehung" des Heiligen die Rede ist. Immer

1) Ebenso unberechtigt ist es, wenn v. D. LEEUW (Phänom. S. 34) hier von einem Steinkult spricht. Er führt den Vers Genes. 28, 17 als Beweis dafür an, daß sich an Steine von jeher „die Ahnung der Macht geheftet habe", und findet ihn bezeichnend für die Art, wie Steine zum Erlebnis werden können. In Wirklichkeit knüpft sich Jakobs Erlebnis an den Traum und nicht an den Stein. Es wird mit diesem auch nicht dadurch verbunden, daß Jakob ihn zum Erinnerungsmal an seinen Traum aufrichtet. Auch v. D. LEEUW übersieht merkwürdigerweise Vers 16 und seinen Zusammenhang mit der Traumerscheinung.

wieder spricht R. OTTO von den „ersten Regungen", der „niedrigsten Stufe" (S. 31), dem „Urschauer", sogar von einer „Vorstufe" (z. B. S. 16, und 143) oder „dem Ausgangspunkt" der religiösen „Entwicklung". SÖDERBLOM erklärt das Staunen für den „Anfang" der Religion. Und VAN DER LEEUWS Satz, daß „die Macht rein empirisch konstatiert" werde, wird ergänzt durch die Behauptung, der „älteste" Glaube sei rein empirisch [1]). H. SCHNEIDER („Die Götter der Germanen" S. 1) spricht von dem „Urerlebnis des Glaubens", worunter er das Erlebnis des Göttlichen oder der „Macht" versteht. Bei näherem Zusehen zeigt sich bald, daß dies ein für die Erlebnistheorie wesentlicher Gedanke ist. Die Vorstellung von einem Anfang der Religion gibt ihr eigentlich erst ihren vollen Gehalt. Zugleich ist sie es auch, die sie so widerspruchsvoll macht. Denn in dem Gerede vom Anfang mit Bezug auf das Numinose steckt eine eigentümliche Unklarheit. Was heißt „Anfang" oder „Ursprung"? Es kann damit entweder der Beginn der religionsgeschichtlichen Entwicklung gemeint sein oder das Erwachen der Religion im einzelnen Menschen. Bei den Erlebnistheoretikern ist man nie ganz sicher, ob an das eine oder das andere gedacht ist. Oft scheint beides miteinander gleichgesetzt zu werden. OTTO spricht an einer Stelle von dem biogenetischen Grundgesetz, demzufolge auch in der Religion die Anlage, die der menschliche Geist beim Eintritt der Gattung Mensch in die Geschichte mitbrachte, als Veranlagung zum religiösen Triebe wurde. „Und diese Regung, dieses Suchen, dies Erzeugen und Sichauswickeln gibt den Aufzug zur Entwicklung der Religion in der Geschichte" [2]). Dazu nehme man Stellen wie folgende: „So ist es . . . *allerorten* [3]) in der Menschheit gewesen. Was unverstanden - schreckend hineinfuhr in den Bereich seines Handelns, was in Naturvorgängen, Ereignissen, Menschen, Tieren oder Pflanzen Befremden, Staunen

1) Phänomenologie der Religion S. 4.
2) Das Heilige S. 141.
3) Hervorhebung vom Verfasser.

oder Starren erzeugte, zumal wenn es verbunden war mit Macht oder Schrecken, das hat *je und je* [1]) zunächst die dämonische Furcht, sodann die heilige Scheu geweckt und an sich herangezogen" [2]). In diesem Satz scheinen die Ausdrücke „allerorten" und „je und je" darauf hinzudeuten, daß an einen allgemein menschlichen, sich immer wiederholenden Vorgang gedacht ist. Wie sich dieser aber zu dem „Aufzug der Entwicklung der Religion in der Geschichte" verhält, bleibt im Unklaren. Und doch ist gerade an diesem Punkte eine klare Unterscheidung vonnöten; denn der Begriff des religiösen Erlebnisses gewinnt eine ganz verschiedene Bedeutung, je nachdem ob man vom „Anfang" in dem einen oder andern Sinne redet. Wenn wir an die „erste religiöse Regung" bei den einzelnen Menschen denken, so setzt diese die religionsgeschichtliche Entwicklung, an deren Anfang das religiöse „Urerlebnis" steht, schon voraus. Es kann sich darum in beiden Fällen keineswegs um denselben Vorgang handeln. Die Religion des einzelnen Menschen steht im Fluß der religiösen Geschichte, die mit dem von der Erlebnistheorie postulierten „Urerlebnis" einsetzt; sie ist daher nicht unabhängig von dieser, sondern durch sie bedingt. Es ist vielleicht OTTOS schwerster Fehler, daß er diesen Zusammenhang verkennt und von der individuellen Religion und ihren „Erlebnissen" so spricht, als ob es keine Religionsgeschichte gäbe. Mit andern Worten, er verkennt die geschichtliche Bedingtheit des menschlichen Individuums, die die religiöse in sich schließt. Er betrachtet den religiösen Menschen sozusagen als eine zeitlose, in sich beruhende und aus sich verständliche Größe. Er kann darum das religiöse Erlebnis, mit dem er die Religiosität des Individuums beginnen läßt, bzw. den mit jedem religiösen Individuum immer wieder gegebenen „Anfang" ohne weiteres mit dem geschichtlichen Anfang der Religion zusammendenken. Für ihn ist beides prinzipiell dasselbe. Das religiöse Individuum, an dem sich jener religiöse

1) Hervorhebung vom Verfasser.
2) A. a. O. S. 83.

Vorgang „je und je" vollzieht, ist sozusagen ein geschichtlich freischwebender Mensch. Nicht anders als Rousseau konstruiert OTTO (und mit ihm alle andern Erlebnistheoretiker) einen Naturmenschen, der in keinen geschichtlichen Zusammenhängen steht, darum auch keine Religion, sondern nur eine religiöse Anlage hat; in ihm wird, infolge eines ersten religiösen „Witterns" des Numinosen (S. 17) eine dämonische Scheu erweckt, aus der sich dann später die richtige Religion entwickelt. Aber ein solcher Mensch hat keine Wirklichkeit. Er ist eine blutleere Abstraktion. Indem die Erlebnistheorie den Menschen aus seinen geschichtlichen Bindungen herauslöst, studiert sie die Religion gleichsam an einem toten Modell [1]). Der wirkliche Mensch steht mitten in einem geschichtlichen Ablauf und ist durch ihn bedingt; er bildet also in keiner Beziehung — auch religiös nicht — einen „Anfang". Das gilt für die Menschen aller Zeiten, und es gilt auch für die sogenannten „Primitiven". Aller religiöse „Anfang", sei es in geschichtlichem oder individuellem Sinne, stellt sich bei ernsthafter religionsgeschichtlicher und religionspsychologischer Betrachtung als ein unfaßbares Luftgebilde heraus. Denken wir uns ein religiöses Erlebnis am „Anfang" der religiösen Entwicklung der Menschheit, so entsteht die Frage, was denn dann vor diesem „Anfang" gewesen sei. OTTO selbst (Das Heilige S. 139) erhebt gegen die Epigenesis-Lehre, die die Religion aus einem vorreligiösen Stadium und aus nichtreligiösen Elementen entstehen lassen will, den ironischen Einwand: es sei „ein hoffnungsloses Geschäft, sich in das Gemütsleben eines Pithekanthropos zu versetzen". Das ist durchaus richtig, aber diese Kritik trifft mit voller Schärfe seine eigene Theorie. Er redet selbst nicht nur dauernd von religiöser „Entwicklung", sondern auch von einer religiösen „Vorstufe", eben jener gespenstischen Scheu, und sagt von dieser: als *„irgendwann einmal in erster Regung"* dieses Gefühl „fremd und neu in den Gemütern der

1) LEMAITRE a. a. O. S. 140 fragt mit Recht: „mais est-il permis, est-il possible de définir l'essence de la religion en se plaçant hors de l'histoire ?"

Urmenschheit auftauchte", da „begann mit seinem *Durchbruche* [1]) eine neue Epoche des Menschentums" (a. a. O. S. 16). Was kann der Mensch vor diesem Durchbruch anders als jener von ihm verspottete Pithekanthropos gewesen sein? Eine „Vorstufe der Religion" und ein „Durchbruch des numinosen Gefühls" können für die Religionswissenschaft ebensowenig Gegenstand ernsthafter Beschäftigung sein wie ein „prälogisches Stadium" u. dgl.; das sind alles leere Konstruktionen einer Religionswissenschaft, die sich ihrer Grenzen nicht bewußt war. Wenn Menschheitsgeschichte, wie Otto mit Recht bemerkt, nicht mit dem Pithekanthropos, sondern mit dem Menschen anfängt, so fängt die Religionsgeschichte mit der Religion an. Sie findet aber am Anfang nicht ein religiöses „Urerlebnis"; sie stößt — mag sie an Hand der ihr zur Verfügung stehenden Quellen noch soweit in der Zeit zurückgehen — niemals auf ein erstes religiöses „Erlebnis", eine numinose „Regung" oder den „Durchbruch" eines numinosen „Urgefühls", sondern immer und überall auf voll ausgebildete institutionelle Religionen und auf Menschen, die in einer solchen geschichtlichen Religion stehen. Der Anfang verliert sich — immer und überall — in unaufhellbares „vorgeschichtliches" Dunkel. Über ihn läßt sich nur eine mythische, nicht eine wissenschaftliche Aussage machen [2]). Ebensowenig ist aber beim einzelnen Menschen ein religiöser „Anfang" im Sinne der Erlebnis-Theorie konstatierbar. Alle von dieser angeführten Beispiele können das, was sie sollen, deshalb nicht beweisen, weil sie das Verhältnis der die Macht oder das Numinose „erlebenden"

1) Sperrungen vom Verf.

2) Die Versuche von P. Wilhelm Schmidt, mit Hilfe der Kulturkreislehre zu einer Urreligion vorzustoßen (vgl. Schmidts Buch: „Der Ursprung der Gottesidee", 6 Bde., 1926—35) sind ebenso zum Scheitern verurteilt wie die alten evolutionistischen Theorien. Nüchtern urteilende Vertreter der ethnologischen Wissenschaft sind sich heute darüber klar, „daß es unmöglich ist, auf historischem Wege an eine Urkultur als an den absoluten Anfang der Kultur und damit der Religion und an Urkulturvölker als deren Träger heranzukommen" (so F. Rud. Lehmann, Arch. f. Rel.Wiss. 34, 1937, S. 331).

Menschen zu der ihnen im voraus gegebenen religiösen Welt nicht berücksichtigen [1]).

Die grundsätzliche Einschränkung, die wir hier machen müssen, gilt, wie gesagt, ebenso für die Erlebnisse der Primitiven wie für die von Angehörigen der modernen Kulturvölker. Auch wenn es zutreffen sollte, daß die Religion der Melanesier aus einem Glauben an „mana" bestünde, so wissen diejenigen, die mana in irgendwelchen Dingen oder Personen zu „erfahren" oder zu „konstatieren" glauben, doch bereits im voraus davon, weil sie dieser Glaube gelehrt worden ist, und ihr Erlebnis setzt dieses Wissen voraus. Ob die *erste* Aussage über „mana" auf einem „empirischen Erlebnis" oder worauf sonst immer beruhte, ist eine Frage, die sich dem Urteil der Wissenschaft entzieht. Der religionsgeschichtlichen Forschung sind nur solche Melanesier zugänglich, die von „mana" zuerst wissen und danach es „konstatieren". Für diese zum mindesten muß es als sehr fraglich bezeichnet werden, daß das Staunen, wie Söderblom wollte, der Anfang der Religion sei. Und wenn Otto die Eigenart des numinosen Gefühls an der Gespensterfurcht zu verdeutlichen sucht, so ist auch dazu zu sagen, daß einen Spuk samt der dazugehörigen „Gänsehaut" nur erlebt, wer von Gespenstern *weiß*, und daß gewisse Plätze nur dem „unheimlich" sind, der irgendwie davon erfahren hat, *daß* es an diesen oder ähnlichen Orten „nicht richtig" sei. Also auch auf dem Wege über den Gespenster-

1) J. W. Hauer (Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit, 1923, S. 37) sucht das Ergriffenwerden von dem „Es, der übernatürlichen Macht, die in uns beängstigende und beseligende Gefühle auslöst", an dem Beispiel eines zwölfjährigen Knaben zu veranschaulichen, den an einem Sonntag auf dem Felde die Ahnung „einer rätselhaften, drängenden Gegenwart" überfällt. Aber auch dieser Knabe hat, wie Hauer erwähnt, bereits etwas von Gott gehört. Daß seine Vorstellung von Gott und das Wirkende in jenem Erlebnis nichts miteinander zu tun hätten, ist eine unbegründete und unwahrscheinliche Annahme. Sicher bestand auch hier ein, wenn auch dem Kinde unbewußter, Zusammenhang; es sei denn, daß jenes Erlebnis nichts weiter war als ein panischer Schrecken, dem eine eigentliche religiöse Bedeutung überhaupt nicht zukommt.

glauben gelangen wir nicht zu einem wirklichen, von allem Wissen um religiöse oder abergläubische Tatsachen unabhängigen „elementaren" numinosen Erlebnis.

5. Der Gemeinschaftscharakter der Religion.

Die psychologische und individualistische Betrachtung der Religion durch die Erlebnistheorie bedarf noch nach einer anderen Seite der Berichtigung. Der religiöse Mensch steht nicht nur mitten in einem geschichtlichen Ablauf, sondern auch im Verbande irgendeiner Gemeinschaft. Zu der Gebundenheit im Nacheinander tritt die Gebundenheit im Nebeneinander. Wenn wir von den Ausnahmen absehen, die durch die anormalen Verhältnisse moderner Zivilisation bedingt sind und für die religionsgeschichtliche Betrachtung ausscheiden, gehört jeder Mensch ebenso wie zu einer Sprach- und Volksgemeinschaft auch zu einer Religionsgemeinschaft. In den alten Religionen, den primitiven sowohl wie denen der Kulturvölker, fällt beides in eins zusammen: es sind Stammes- oder Volksreligionen. Die Religion ist dort so eng an die politische Gemeinschaft geknüpft, daß sie unabhängig von ihr gar nicht vorgestellt werden kann. Und das ist keine zufällige, erst auf geschichtlichem Wege zustande gekommene Verbindung. Die Geschichte belehrt uns in unzweideutiger Weise darüber, daß die Religion einer der konstitutiven Faktoren ist, die die Völker geschaffen haben, neben der Sprache vielleicht der wichtigste von allen. Die romantische Philosophie, die sich zuerst im tieferen Sinne um eine Erkenntnis dessen, was ein Volk ist, bemüht hat, hat diesen tiefen Zusammenhang bereits klar erkannt. In der Einleitung zu seiner „Philosophie der Geschichte" sagt HEGEL: „Die Religion steht im engsten Zusammenhang mit dem Staatsprinzip; die Vorstellung von Gott macht die allgemeine Grundlage eines Volkes aus." Und dasselbe meinte SCHELLING, wenn er in der Einleitung in die Philosophie der Mythologie (Werke Bd. I, S. 109) schrieb: „Sehen wir von hier auf früher Gefundenes zurück, so ist jedes Volk als solches

erst da[1]), nachdem es sich in Ansehung seiner Mythologie bestimmt und entschieden hat." Das heißt mit anderen Worten, daß die frühen Völker in der Religion erst zum Bewußtsein ihrer selbst gelangten und so ihre politische mit ihrer religiösen Ordnung zusammenfiel. In noch höherem Grade als die Sprache ist die Religion die Quelle des Volksbewußtseins[2]). Es ist bekannt, wie tief das Volksleben und die politischen Verhältnisse in den alten Kulturen der Ägypter und Babylonier in die Religion eingebettet waren. Auch für die indogermanischen Völker liegt die wurzelhafte Verbindung von Staat und Religion noch im hellen Licht der Geschichte. So konnte MOMMSEN in seinem „Römischen Strafrecht" (S. 570) die ganze Religion der Antike als „an dem Staatsbegriff haftend" erklären. Von den Griechen sagt v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, „daß die Verehrung der Götter Sache der Gemeinde, also in alter Zeit des Stammes ist"[3]). Auch die *πόλις*[4]) war eine unter dem Schutz der Götter stehende Gemeinschaft. Staat und Religion waren in ihr aufs engste miteinander verwachsen[5]). Die älteste politische Ordnung Roms ist ganz in der Sakralverfassung verwurzelt. Der Kult der Götter war an die Gemeinde gebunden[6]). Und ebenso finden wir auch bei den Germanen die politische Einheit auf den Kult einer bestimmten Gottheit gegründet[7]). Die Verehrung der Götter war bei Griechen, Römern und Germanen unverbrüchliche Pflicht; sie zu vernachlässigen galt als Staatsverbrechen[8]). Dieser Zusammen-

---

1) Gesperrt vom Verf.

2) Vgl. MAX MÜLLER, Vorlesungen über Religionswissenschaft III, Straßburg 1876, S. 132 ff. Dort auch die obigen Zitate.

3) „Der Glaube der Hellenen" I, S. 36.

4) polis: der griechische Stadt-Staat.

5) Vgl. NESTLE, Griechische Religiosität II (Göschen) S. 6.

6) Vgl. WISSOWA, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl. S. 386 f.

7) Vgl. v. KIENLE, Germanische Gemeinschaftsformen, S. 258: „Der Stamm ist eine durch den Frieden der Gottheit verbundene Gruppe. Das Heiligtum ist zugleich sein politisches Zentrum. Der Kult der Gottheit ist Stammesangelegenheit."

8) „Gibt es auch keine Dogmen und kein Glaubensbekenntnis, so ge-

hang zwischen Staat und Religion ist als das Normale und Ursprüngliche anzusehen. Ihn muß man zugrunde legen, wenn man sich auf frühe oder „anfängliche" religiöse Zustände bezieht. Nicht nur die Erlebnis-Theorie, sondern fast die ganze Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts krankt daran, daß sie diese Beziehungen verkannte und sich an dem Bilde eines außerhalb einer Religionsgemeinschaft stehenden, religiös autonomen und isolierten Individuums orientierte, das erst das Produkt eines späten, religiös entarteten Zivilisationszustandes ist [1]). Die Religionsgeschichte hat es überall nicht mit religiösen Menschen, sondern mit Religionen und den sie tragenden Gemeinschaften — Kultgenossenschaften, Kirchen oder wie man diese Verbände nennen will — zu tun. Wo — wie z. B. in der späten griechischen Religion — das Interesse an religiösen „Persönlichkeiten" und ihren Ideen beginnt, hört die eigentliche positive Religion in der Regel auf und wird von der Religionsphilosophie und mehr oder weniger religiösen Lehrmeinungen abgelöst. Diese sind dann nicht mehr an eine organisch gewachsene Gemeinschaft geknüpft, sondern die Sache von Individuen und Vereinigungen,

---

hört doch die Verehrung der heimischen und hellenischen Götter überhaupt, die den Glauben an sie voraussetzt, das *νομίζειν τοὺς θεούς* (die Götter verehren), zu den ‚ungeschriebenen Gesetzen', deren Verletzung besonders schwer empfunden wurde" (NESTLE a. a. O. S. 13; vgl. dazu auch MOMMSEN, Römisches Strafrecht S. 558 ff.). — Von den heidnischen Schweden berichtet uns ADAM von Bremen, daß sich von den Opferfeiern in Uppsala, dem schwedischen Kultzentrum, niemand ausschließen durfte (IV, 27). Aus der Zeit vor dem Übertritt Islands zum Christentum haben wir Nachrichten, daß man dort Leute, die beschuldigt wurden, den Tempelzoll nicht zu entrichten oder die Götter zu verhöhnen, vor Gericht zog und gegebenenfalls mit der Acht bestrafte (Vápnfirðingasaga c. 5 [Thule 12, S. 23 f.], Kristnisaga c. 10 [Thule 23, S. 175 f.]).

1) Die Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts ist auch in diesem Punkte ganz von dem liberalistisch-rationalistischen Geist dieser Zeit beherrscht gewesen. Es liegt eine eigentümliche Tragik darin, daß die moderne Religionswissenschaft in einer Zeit erblühte, die selbst der Religion im tiefsten entfremdet war, und viele ihrer Vertreter kein unmittelbares Verhältnis mehr zu ihr hatten.

die auf willensmäßigem Zusammenschluß beruhen. Wo immer sich der Forscher in der religiösen Welt umsieht und soweit er in die Vergangenheit zurückgeht, überall findet er die Religion von festen Gemeinschaften getragen und den religiösen Menschen als Glied dieser Gemeinschaft. „Les croyances religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée" [1]). Auch die private Pflege der Frömmigkeit (Hauskulte, Familienfeiern) bewegt sich im Rahmen der allgemeinen, von einer größeren Gemeinschaft getragenen Religion und ist nur eine spezielle Form derselben. Religion ist ihrem *Wesen* nach Gemeinschaftssache. Der einzelne Mensch wächst in die Religionsgemeinschaft hinein wie in die Sprachgemeinschaft; er übernimmt von ihr die Religion, wie er die Sprache von der Volksgemeinschaft übernimmt. Und so wie sich seine eigene Sprache dadurch bildet, daß ihm die Sprache der Volksgemeinschaft mitgeteilt wird, daß er sie „lernt", so entwickelt sich auch seine Religion und seine Religiosität an der Religion der Glaubensgemeinschaft, der er durch die Geburt angehört oder in die er durch einen besonderen Akt aufgenommen wird. An dem Feuer dieser Religion — nicht durch ein autonomes religiöses Erlebnis — entzündet sich die Flamme seines eigenen religiösen Lebens. Der Kontakt mit ihr ist die Voraussetzung für die religiösen „Erlebnisse", die er etwa in seinem Leben haben mag — auch wenn er sich dieses Zusammenhangs nicht bewußt ist. „Partout où nous observons une vie religieuse, elle a" — wie E. DURKHEIM treffend sagt — „pour substrat un groupe défini" [2]). Religion ist darum nicht eine individuelle und private, sondern eine soziale Angelegenheit wie die Sprache, ja sie ist „une chose éminemment collective" [3]). Sowenig wie ein Staat durch einen „contrat social" entsteht, entsteht eine Glaubensgemeinschaft durch einen Zusammenschluß von Individuen mit gleichen religiösen Interessen und Bedürfnissen; vielmehr ist die

---

1) EMILE DURKHEIM, „Les formes élémentaires de la vie religieuse", 2. Aufl. 1925, S. 60.

2) A. a. O. S. 61. 3) DURKHEIM a. a. O. S. 65.

Glaubensgemeinschaft das Primäre und das religiöse Leben des einzelnen durch sie bedingt [1]). Daraus folgt, daß auch die Frage nach der „Entstehung" der Religion nicht vom religiösen Individuum aus — also psychologisch —, sondern von der religiösen Gemeinschaft aus — also soziologisch — zu beantworten ist. Die Kenntnis dessen, was Gott, das Göttliche oder das Heilige sei, wird den Menschen nicht durch ein „Wittern" des Mysteriösen oder sonst ein persönliches Erlebnis, sondern durch die religiöse Gemeinschaft zuteil. „C'est l'eglise, dont il est membre, qui enseigne à l'individu ce que sont ces dieux personnels etc." [2]). Auch die inhaltliche Bestimmung dessen, was heilig ist, ist Sache der religiösen Gemeinschaft und als solche der subjektiven Willkür entzogen. „Heilig" im religiösen Sinne kann immer nur etwas sein, was einer Glaubensgemeinschaft „heilig" ist, der Begriff des Heiligen setzt diese Gemeinschaft voraus. Kein Individuum, es sei denn es handle als Repräsentant einer religiösen Gemeinschaft, kann etwas für heilig erklären. Verehrung des Heiligen ist keine Privatangelegenheit; wer „heilig" sagt, sagt in irgendeinem Sinne auch „Kirche". Und umgekehrt: wer keine im Glauben geeinte Gemeinschaft kennt oder anerkennt, für den gibt es im Grunde auch nichts Heiliges. Hier ist der Punkt, wo der Zusammenhang des Heiligen mit dem *Kult* sich als wesentlich erweist; denn die Religion der Gemeinschaft findet im Kult ihren eigentlichen Ausdruck. Der Kultakt vermittelt der feiernden Gemeinde den Zugang zu der Sphäre des Heiligen und eröffnet andererseits das Tor, durch welches ihr aus dieser das Heil

1) Der Satz „Religion ist Privatsache" meint die Feststellung, daß der moderne Staat sich nicht um die Religion seiner Staatsbürger kümmere. Diese Erklärung berührt in keiner Weise die Tatsache, daß in aller Geschichte Religion an Religionsgemeinschaften gebunden gewesen ist.

2) Durkheim a. a. O. S. 64. Durkheim gebraucht das Wort église in dem weiteren Sinne „Religionsgemeinschaft"; vgl. S. 60: „Tantôt l'Eglise est étroitement nationale, tantôt elle s'étend par delà les frontières, tantôt elle comprend un peuple tout entier (Rome, Athènes, le peuple hébreu), tantôt elle n'en comprend qu'une fraction" . . . .

zufließt, um das es im Kult letztlich geht. Es ist unmöglich, das Heilige, wie es auch Söderblom versucht hat, unter Absehung von der kultischen Sphäre zu verstehen. Im Kult liegt der Brennpunkt des Heiligen; hier ist der Herd, auf dem sein ewiges Feuer unterhalten wird. Alle Ausdrücke für das Heilige beziehen sich in ihrer ältesten belegbaren Anwendung auf kultische Gegenstände, Orte oder Zeiten: so steht *ἅγιος* (heilig) bei Herodot, dem ältesten Zeugen des Wortes, in der Verwendung *ἅγιον ἄλσος* (heiliger Hain) und *ἱρὸν ἅγιον* (heiliger Tempel) [1]). In einem dem Thespis zugeschriebenen Vers werden die Altäre so bezeichnet [2]). Für sacer gibt Gallus Aelius (bei Fest. 424, 14, Lindsay) die Erklärung: sacrum esse quocumque modo atque instituto civium consecratum sit, sive aedis sive ara sive signum sive locus sive pecunia sive quid aliud quod dis dedicatum atque consecratum sit. Wenn wir das Heilige, wo und in welcher Gestalt es immer in Erscheinung tritt, auf seinen Ausgang zurückführen, stoßen wir auf ein kultisches Phänomen: eine Weihung oder eine Konsekrierung, durch die der Gegenstand oder die Person in die Sphäre des Heiligen einbezogen wird [3]). Das geschieht aber immer durch einen Akt der kultischen Gemeinschaft [4]), in dem das numen

1) Eduard Williger, Hagios, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, Bd. 19, S. 72.

2) Pfister, Handwörterb. des deutschen Aberglaubens III, Sp. 1662.

3) Zu welchen Fehlinterpretationen das Operieren mit dem Machtbegriff führt, zeigt sich z. B., wenn Pfister (Handwörterb. d. deutschen Aberglaubens III, 1664) die Tatsache, daß lat. sacer nicht nur „heilig", sondern auch „verflucht" bedeuten und den Verbrecher bezeichnen kann, damit erklärt, daß der Glaube dem Verbrecher und dem Heiligen eine besondere Kraft zumesse. In Wirklichkeit handelt es sich hier um die consecratio capitis (et bonorum). Der als sacer erklärte Verbrecher ist samt seiner Habe der Gottheit verfallen und damit außerhalb des ius humanum gestellt (Festus p. 318 v. sacer mons: homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium); vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl. S. 388, Th. Mommsen, Röm. Strafrecht S. 901 ff.

4) Daß die römische consecratio, durch die das geweihte Göttergut res sacra wird, prinzipiell von Staats wegen geschah, betont Wissowa a. a. O. S. 385.

selbst irgendwie als handelnd geglaubt wird. Kultgemeinde und numen stehen im Kult in mystischer Wechselwirkung miteinander. Alle einzelnen Teilnehmer an den Riten handeln in ihnen solidarisch; sie sind im Kultakt zu einer Gemeinschaft zusammengeschlossen und können nur als Glieder dieser Gemeinde des Heiligen teilhaftig werden. Hier, im Kult, ist darum auch der Ort des echten religiösen Erlebnisses; denn hier begegnet der Mensch — aber eben nicht als einzelner, sondern als Glied der Kultgemeinde — dem numen als dem eigentlich und vornehmlich Heiligen.

So ist jede Religion also, um das Gesagte noch einmal mit DURKHEIMS Worten zusammenzufassen, „un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées . . . croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale appelée Eglise ceux qui y adhèrent“[1]). Dieser Satz besagt nicht nur, daß ein Religionssystem auf der Verehrung gewisser heiliger Dinge beruht, die die Glaubensgemeinschaft einigt, sondern daß umgekehrt auch die Verehrung des Heiligen durch diese Gemeinschaft bedingt ist. SÖDERBLOMS Satz: „Fromm ist der, für den es etwas Heiliges gibt“, enthält darum nur eine halbe Wahrheit; er muß ergänzt werden durch die Feststellung, daß das Heilige an die Gemeinschaft eines Glaubens gebunden ist und nur in dieser gilt, daß es also nichts gibt, was an und für sich, außerhalb einer solchen Gemeinschaft, heilig wäre oder es, etwa durch die erfahrungsmäßige Konstatierung eines einzelnen, werden könnte.

6. Überlieferung und Glaube.

Dem einzelnen wird die Religion, wie wir sahen, übermittelt; er übernimmt sie, und — dies ist das Ursprüngliche und Normale — seine eigene Religiosität und Frömmigkeit ist durch sein Teilhaben an der Religion der Gemeinschaft bedingt, zu der er gehört. In der Regel fällt der Eintritt des jungen Menschen in die Religionsgemeinschaft zusammen mit den Pubertätsweihen (Ini-

1) A. a. O. S. 65.

tiationsriten), durch die er in die Stammes- oder Volksgemeinschaft aufgenommen wird; die Mitgliedschaft in dieser ist durch die an ihm vollzogene Weihe bedingt. Die Aufnahme trägt den Charakter einer religiösen Zeremonie. Der Neuling wird darüber belehrt, welches die Götter sind, welches ihre Rolle ist, wie man zu ihnen in Beziehung treten, wie man sie ehren muß; kurzum, er wird in die Glaubenslehre, die Mythen und Riten eingeführt; er lernt sie kennen. „Fragt man den Eingeborenen, warum er seine Riten beobachtet, so antwortet er, daß die Vorfahren sie immer beobachtet haben und daß er ihnen folgen muß“[1]). Nun bedarf aber auch diese Feststellung noch einer wichtigen Ergänzung. Denn das Wissen von diesen Dingen allein ist natürlich noch nicht Religion, ebensowenig wie die bloß äußerliche Ausübung der Riten. Religion ist weder Wissen, noch Technik, sondern *Glaube*[2]). Was bedeutet das aber? Die persönliche Annahme der Religion im Vollzug jener Riten kann nicht nur als eine äußerliche Übernahme, im Sinne bloßer Nachahmung, verstanden werden. Die Weihe hat den tiefreligiösen Sinn, daß mit dem jungen Menschen, an dem sie vollzogen wird, etwas geschieht; es ist eine Begehung, durch die sich eine Wandlung an ihm vollzieht. Zu den Initiationsriten gehören in der Regel asketische Übungen und Absonderungsmaßnahmen, verbunden mit gewissen mysteriösen Zeremonien, die den Tod der Novizen (meist in der Form der Tötung durch einen Geist) und ihre Wiedergeburt darstellen sollen[3]). Ihr tieferer Sinn ist offenbar der, daß der junge Mann erst jetzt zum vollen Menschen, zur Person wird. Das findet äußerlich seinen Ausdruck in dem Teilhaben an den Rechten und Pflichten der politischen Gemeinschaft, in die er nun ein-

1) DURKHEIM a. a. O. S. 271.

2) Dasselbe meint im Grunde RADIN, Journal of American Folklore XXVII, 1914, Nr. 106, S. 335, wenn er sagt: „Beliefs and customs as such contain no religious element. . . . What makes some of these beliefs part of the religious complex is their association with the specific religious feeling.“

3) FRAZER, the Golden Bough XI (Balder the Beautiful II) S. 227 ff.

tritt; begründet aber ist es darin, daß er durch die Riten — oft geschieht das durch eine Vereinigung mit den Ahnengeistern [1]) — in die Geheimnisse der Religion eingeweiht wird, auf denen die sittlich-soziale Ordnung beruht. In der heiligen, von den Göttern und Ahnen gehüteten Tradition des Stammes begegnet er dem religiösen Gesetz, und durch die Erkenntnis desselben, die zugleich seine *Anerkennung* in sich schließt, wird er zur verantwortlichen Persönlichkeit und dadurch befähigt, Pflichten und Rechte in der Gemeinschaft wahrzunehmen [2]). Diese im mystischen Akt der Personwerdung eingeschlossene Annahme nennen wir Glauben. Erst durch den Glauben an die ihm mitgeteilten choses sacrées, an die Götter und Göttermythen, an die Wirkungskraft der Riten und Kulte wird die wahre Teilhaberschaft des einzelnen an der Religion begründet. Durch den Glauben erhalten jene Vorstellungen und Riten für ihn den Charakter der Heiligkeit. Er ist das konstitutive Moment der persönlichen Religion. Äußerlich scheint es oft so, als ob in den Stammes- und Volksreligionen die Religion des einzelnen in der Teilnahme an den vorgeschriebenen Zeremonien aufgehe. Aber wenn auch ein Glaubensbekenntnis nicht verlangt wird, so bedeutet das nicht, daß in solchen Religionen der persönliche Glaube unwesentlich sei. Vielmehr gilt er überall als die selbstverständliche Voraussetzung der allgemeinen Religion. Die Kulte und Riten beruhen auf diesem Glauben, und sie können nur bestehen, solange er in der Gemeinschaft lebendig ist. Jede Kultgenossen-

1) Frazer, a. a. O. S. 243 ff.

2) Vgl. Preuss, Der religiöse Gehalt der Mythen, Mohr, Tübingen 1933, S. 23: „Es ist nie bezweifelt worden, daß die Feiern das Kind zum vollen Manne bzw. zur Frau machen sollen. Strenge magische Riten werden dazu angewandt und es wird — worin wohl auch eine magische Handlung erblickt werden muß — durch Erziehung nach der Sitte der Väter Stammeszucht und Stammeslehre gewissermaßen plötzlich beigebracht. Dabei tritt nun häufig in irgendeiner Form der erste Mensch auf oder die jungen Leute werden wenigstens auf die Urväter hingewiesen, denen sie sich angleichen sollen, und auch die Beziehung auf die höchste Gottheit als mythischer Urgrund der Welt und der Menschen kommt öfters vor".

schaft, überhaupt jede Religionsgemeinschaft ist ihrem innersten Wesen nach Glaubensgemeinschaft. Gibt der einzelne den Glauben preis, so ist auch seine Mitgliedschaft in der Kultgenossenschaft nicht mehr echt, und breitet sich die Glaubenslosigkeit über einen größeren Teil der Mitglieder aus, so wird die Kultgenossenschaft zerstört. An diesem Schicksal sind alle alten Religionen zugrunde gegangen [1]).

So können wir also sagen: die beiden tragenden Pfeiler jeder Religion sind die von der Religionsgemeinschaft getragene *Überlieferung* und der *Glaube* des einzelnen an die Gültigkeit ihres Inhalts. Die religionsgeschichtliche Forschung, soweit sie die Geschichte der einzelnen Religionen zurückverfolgen möge, findet am Anfang stets eine religiöse Tradition vor, und die individualpsychologische Religionsforschung stößt als letztes auf den Glauben des einzelnen, der seine Gliedschaft in der Religionsgemeinschaft bedingt. Die Religion der Gemeinschaft beruht samt ihren Kulten und Riten auf dem Glauben ihrer Glieder, aber sie erwächst freilich nicht aus ihm. Vielmehr erwächst der Glaube der einzelnen Glieder aus der ihnen durch die Gemeinschaft übermittelten religiösen Tradition. Das Bibelwort: „Der Glaube kommt aus der Predigt" [2]) enthält eine Wahrheit, die in gewissem Sinne — mutatis mutandis — für alle Religionen gilt. Das will sagen: der Glaube ist in religionswissenschaftlicher Betrachtung nicht Urschöpfung, sondern Zeugung; er lebt aus dem von der religiösen Gemeinschaft behüteten Besitz an religiösen Vorstellungen, Mythen, Riten und Kulten. Diese sind im eigentlichen Sinne das „Heilige". Aber sie sind es nur für die Gläubigen. Umgekehrt ist auch dem Gläubigen nur das heilig, was den Inhalt der religiösen Überlieferung bildet. Darum hat auch nur

1) Von Isländern, die sich zur Wikingerzeit auf Kriegs- und Handelsfahrten im christlichen Ausland aufgehalten hatten und dort an dem alten Glauben ihrer Väter irre geworden waren, heißt es in den Sagas lakonisch: lét af blótum (er unterließ die Opfer, vgl. z. B. Gísla-saga c. 10). Damit begann der Zerfall der nordischen Religion.

2) Römer 10, 17.

innerhalb der ihm überlieferten Religion der Mensch religiöse Erlebnisse und Erfahrungen. Diese setzen immer den Glauben voraus. Sie zeugen von der Wirklichkeit und Lebendigkeit des persönlichen Glaubens. Sie sind gleichsam die Blüten und Früchte am Baume der Religion, aber nicht seine Wurzel, wie die Erlebnis-Theorie irrtümlich meinte. Die Wurzel ist der Glaube, der in dem Mutterschoß der religiösen Überlieferung gründet.

7. Die ethische Seite des Heiligen.

Zur inhaltlichen Bestimmung des Heiligen gehört endlich noch als wesentliches Moment sein Zusammenhang mit dem Ethischen. Auch diese Seite muß die Erlebnistheorie mit Notwendigkeit verkennen bzw. verleugnen. Ist Religion wesentlich Sache des Gefühls, so kann sie das sittliche Gebot nicht mit einschließen, da dieses nur mit der Vernunft zu erfassen ist. Es war eines der wichtigsten Anliegen R. OTTOS, einen Begriff des Heiligen (Numinosen) zu konstruieren, dem das Moment des Sittlichen, überhaupt des Normativen fehlt. Er ist zwar auch hier nicht konsequent, sondern bewegt sich in lauter Widersprüchen und Denkunmöglichkeiten, die F. K. FEIGEL in seiner trefflichen Kritik (S. 54 f. des genannten Buches) aufgewiesen hat. Aber ein Grundgedanke seines Werkes ist doch, daß das Heilige ursprünglich und wesentlich sittlich indifferent sei[1]). OTTO gibt zwar zu, daß für uns das Heilige das sittlich Gute in sich schließt, ja, daß es das absolute sittliche Prädikat ist (S. 5), aber er behauptet, daß das erst das Ergebnis der religionsgeschichtlichen „Entwicklung" sei. Er hat den Begriff des Numinosen eigens erfunden, um ein Wort zu haben, daß das „Heilige minus seines

1) OTTO steht auch damit nicht allein. Auch G. MENSCHING läßt in seiner „Vergleichenden Religionswissenschaft" die ethische Seite des „Heiligen" fast ganz außer Betracht. Vgl. auch PFISTER, Handwörterb. d. deutschen Aberglaubens III, Sp. 1656: „Seinem Ursprung nach ist der Glaube an das Heilige ein magisch-religiöser Glaube, der mit sittlichen Kategorien ursprünglich nichts zu tun hatte. Das sittliche Moment ist erst sekundär hinzugetreten."

sittlichen Moments" bezeichnet (S. 6). „Heilig" — sagt er (ebenda) — „ist erst die allmähliche ethische Schematisierung und Auffüllung eines eigentümlichen ursprünglichen Moments, das an sich selber gegen das Ethische auch gleichgültig sein und für sich erwogen werden kann." Das „Numinose" liegt jenseits des Rationalen und Ethischen. Es ist durchaus irrational und nur „dem Gefühl erfahrbar" (S. 164). Was OTTO mit Schematisierung meint, ist nicht leicht zu verstehen. Er bedient sich dabei eines Ausdrucks aus der Erkenntnistheorie Kants, gibt ihm aber einen völlig andern Inhalt. Im Grunde handelt es sich dabei um nichts anderes als um eine Art von dauernder Assoziation und zwar auf Grund einer inneren wesentlichen Zusammengehörigkeit. Ein solches Verhältnis besteht nach OTTO zwischen den irrationalen und den rationalen Momenten in der Idee des Heiligen. Und zu letzteren gehört das Moment der sittlichen Verpflichtung. OTTO behauptet zwar, daß schon dem Numinosen an sich ein eigentümlicher „Wert" zukomme, der sog. numinose Wert. Aber das ist nur einer seiner unbegreiflichen Selbstwidersprüche; denn jeder Wert ist etwas Rationales, und etwas, was nur mit dem Gefühl erfaßt wird, kann nicht als Wertvolles erkannt oder anerkannt werden. OTTO kann damit auch selbst nicht viel anfangen. Seine eigentliche Meinung ist doch die, daß die Rationalisierung und Versittlichung „erst allmählich hinzutritt" (S. 162). „Fast überall zieht das Numinose die Ideen gesellschaftlicher wie individueller Ideale des Verbindlichen, Rechten und Guten an sich . . . Mehr und mehr treten sie in sein Wesen selbst ein und versittlichen es selbst (S. 135)" . . . Die Ethisierung der Gottesidee sei eine Erfüllung des Numinosen mit einem neuen Gehalt (S. 136). Danach sind „die Ideen gesellschaftlicher und individueller Ideale des Verbindlichen, Rechten und Guten" schon vorher da. Die Ethik entwickelt sich parallel mit der Religion, die an sich und zunächst ausschließlich dem Bereich des Gefühls angehört; erst zu einem späteren Zeitpunkt — wann und warum ist OTTOS Geheimnis — treten beide zusammen, „bis sich dann eine nicht

mehr lösliche Verschmelzung der beiden Momente ergibt". Diese „Rationalisierung und Versittlichung des Numinosen" ist ein reines Gedankengebilde OTTOS, ohne jede reale Grundlage. Sie ist schon von seinen eigenen Prämissen aus unmöglich; denn wie sollen aus „noch rohen" dämonischen Wesen, die der Mensch mit Grauen „wittert", Götter werden, die als Hüter der Eide, Verträge, als Schützer von Wahrhaftigkeit und Treue gelten? Dies wäre in der Tat „die überraschendste Tatsache der Religionsgeschichte" (S. 165). OTTO, der jene Frage selbst aufwirft, kann von seinem Standpunkt aus keine befriedigende Antwort auf sie geben. Aber die von ihm gemeinte Tatsache gibt es auch nicht. Die ganze Religionsgeschichte widerlegt sie. Wir finden überall in den Religionen die Verehrung des Heiligen von vornherein mit dem Gedanken sittlicher Verpflichtung verknüpft. Der Glaube an die übernatürliche Macht oder Gottheit, deren Verehrung die religiöse Gemeinschaft eint, schließt die Vorstellung ein, daß die sozialen und rechtlichen Ordnungen, die das menschliche Zusammenleben erhalten und tragen, von der Gottheit gesetzt sind, und verleiht so den für sie geltenden Normen die absolute Verbindlichkeit göttlicher Gesetze. Es gibt bei allen Völkern heilige Gebote, deren Übertretungen als Sakralverbrechen gelten; dazu gehören die Tabu-Vorschriften, dazu bestimmt heilige Dinge und Personen zu schützen. Aber der Bereich der Heiligkeit ist nicht auf das Kultische beschränkt, sondern erstreckt sich darüber hinaus auf die vorgegebenen Bindungen des Gemeinschaftslebens. Ursprünglich war alles Recht heiliges Recht. Es galt als von den Göttern, dem göttlichen Urahn oder seinem Gesandten selbst gesetzt und eben *deshalb* als unverletzlich und unveränderlich, menschlicher Verfügung entzogen[1]). Wir drücken das so aus, daß wir sagen: alles Recht ist sakralen Ursprungs. Wir könnten auch sagen: es ist ursprünglich ein Teil der Religion selbst; zusammen mit den religiösen Vorstellungen (den Mythen) und den Riten und Kulten (dem religiösen Gesetz im engeren

1) Vgl. R. Eberhard, Recht und Religion, Rostock 1939, S. 8 ff.

Sinne) bildet es die objektive Religion der Kultgemeinschaft. Religion ist, von dieser Seite gesehen, Gesetz, Nomos, und als solches das Fundament der sozialen Gemeinschaft. Die Erfüllung ihrer Gebote gilt als Grundvoraussetzung, als conditio sine qua non der völkisch-politischen Existenz. Und wie Recht und Religion, so fallen auch Recht und Sittlichkeit ursprünglich zusammen. Das Sittengesetz ist die von der Gottheit selbst gelegte Grundlage des öffentlichen Rechtes. Im nomos des Volkes offenbart sich gleichsam das ewige göttliche Gesetz[1]). Sittlich ist darum, was recht ist, und recht ist, was sittlich ist[2]). Die Unterscheidung der beiden Gebiete ist ebenso wie der Unterschied zwischen heiligem und profanem Recht (fas und ius) erst das Ergebnis späterer Entwicklung. Solange das Band der Religion Recht und Sittlichkeit umschlang, konnte es zwischen ihren Normen keinen Unterschied geben. Erst in der Spätzeit der Volkskulturen pflegen sich Recht, Sitte und Sittlichkeit von der Religion zu emanzipieren — ein Auflösungsprozeß, der dann schließlich auch den Untergang der Religion selbst nach sich zu ziehen pflegt.

Wir brauchen hier auf die im übrigen sowohl in systematischer wie in geschichtlicher Hinsicht verwickelten Zusammenhänge zwischen Ethos, Recht und Religion nicht weiter einzugehen. Für uns ist nur wichtig, daß der Begriff des Heiligen wesentlich und ursprünglich sich nicht nur auf Menschen, Sachen und Tatsachen, sondern auch auf Normen und Werte erstreckt, also wesentlich ethisch qualifiziert ist. Man kann darüber streiten, ob ἅγιος-sanctus eine sittliche Kategorie ist, aber daß sie das

1) „Alle menschlichen nomoi nähren sich von dem einzigen, dem göttlichen" (Heraklit, vgl. Fragmente der Vorsokratiker, hsg. von DIELS, 3. Aufl. S. 100. Nr. 114).

2) Vgl. U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF in „Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker" 1905, S. 22: „Das Gesetz ist nicht eine lex, die bindet und als Band einmal angelegt ist, sondern es ist nomos, das was Kurs hat, νομίζεται. Gesetz ist das, was das sittliche Gefühl der Gesellschaft für recht hält und demgemäß von ihren Mitgliedern beobachtet wissen will."

Moment des Sollens, der Verpflichtung von vornherein einschließt, kann nicht zweifelhaft sein. Ein Heiliges, das zu nichts verpflichtet, ist kein Heiliges; es ist im besten Falle ein „Edelspuk". Otto irrte schon darin, daß er als die primären numinosen Gefühle „Furcht und Scheu" betrachtete. Das Gefühl, das primär dem Heiligen gebührt, ist nicht Furcht, sondern Ehrfurcht. Und darin ist bereits das Gefühl der sittlichen Abhängigkeit und Verpflichtung enthalten. Wir sagten früher schon, daß das „Heilige" dem Menschen nicht als ein unpersönliches „Es", sondern als Person begegnet, d. h. als ein „Du", das als solches dem Menschen — im nomos der Gemeinschaft — mit seinem Anspruch gegenübertritt. Es liegt im Wesen des Heiligen, daß dieser Anspruch als ein unbedingter gilt. Die von ihm ausgehende Verpflichtung ist eine absolute und ihre Anerkennung ist in dem Glauben an das Heilige eingeschlossen. In diesem Sinne ist aller Glaube, alle Religion Gesetz. Vorstellungen und Gefühle allein machen es nicht. Echte Religion wird an dem heiligen Sollen erkannt, das sie verkündet und dem sich der Gläubige unterwirft. Nur wo ein solches Gesetz in Geltung ist, gibt es „Heiliges" im vollen Sinne des Wortes. Und eine Religion reicht soweit, wie ihre heiligen Gesetze anerkannt und befolgt werden.

8. Schluß.

Wir fassen zusammen:

1. Das „Heilige" kann als religiöse Kategorie, die es ist, nur aus religiösen Prämissen verstanden werden. Der in sich widerspruchsvolle Gedanke einer heterogenen Entwicklung ist zur Erklärung des Phänomens untauglich. Sofern solchen Gegebenheiten wie Macht, Glück, Kraft, Gesundheit überhaupt ein religiöser Sinn (okkasionell) anhaftet, werden sie als Folgeerscheinungen des Heiligen angesehen, setzen also den Glauben an dieses schon voraus.

2. Das Phänomen des Heiligen kann nicht auf psychische Momente zurückgeführt werden; religiöse Gefühle und Erlebnisse stellen sich vielmehr bereits als Wirkungen religiöser Gegebenheiten heraus.

3. Tatsächlich tritt uns das Phänomen des Heiligen in den Religionen als ein den Menschen objektiv Gegebenes — d. h. dem religiösen Subjekt Vorgegebenes — entgegen. Es ist geknüpft an die von einer religiösen Gemeinschaft getragene Tradition in Lehre (Mythus) und Kult.

4. Der Anfang dieser Tradition verliert sich im Dunkel des Mythus, von dem sie getragen und umschlossen wird. Über sie hinaus zu einem „Ursprung" der Religion zu gelangen, ist unmöglich und gehört nicht zu den Aufgaben der Wissenschaft.

5. In der heiligen Überlieferung kommt die objektive Religion dem einzelnen Mitglied der religiösen Gemeinschaft zu und wird von ihm übernommen und angenommen. Der einzelne Mensch „hat" Religion, sofern er sich einer solchen Gemeinschaft zugehörig weiß und die von ihr ihm überlieferten Inhalte sich im Glauben zu eigen macht. Subjektive Religiosität setzt also die objektive Religion voraus; andererseits lebt aber die objektive Religion aus der Kraft, die ihr aus dem religiösen Glauben und Leben ihrer Mitglieder zufließt, und geht mit dem Erlöschen dieser Kraft zugrunde.

6. Lebendige Religion ist nicht auf Lehre bzw. Mythos (d. h. die Welt der religiösen Vorstellungen) und Kult (die Pflege der Beziehungen zur Gottheit) beschränkt, sondern umfaßt — als Sache einer Gemeinschaft — auch die Beziehungen der Menschen untereinander. Der Herrschaftsbereich des Heiligen umgreift die für die Gemeinschaft geltenden sittlichen Normen, die sich in den sozialen und rechtlichen Ordnungen ausprägen. Sittlichkeit und Recht sind in dem Glauben an das Heilige verankert und schöpfen aus diesem Grunde ihre verpflichtende Kraft.

Für die bedeutungsgeschichtliche Forschung ergeben sich daraus die Folgerungen von selbst.

Haben wir es in dem Heiligen mit einem religiösen Grundphänomen zu tun, so kann die Wissenschaft nicht ihre Aufgabe

darin sehen, die Entstehung des Begriffs „heilig“ zu erklären. Sie hat ihn vielmehr vorauszusetzen und nur danach zu fragen, warum ein sprachlicher Ausdruck zur Bezeichnung des Heiligen gebraucht wurde und welche Seite des Phänomens er bezeichnet. Sie darf keineswegs von der Annahme ausgehen, daß ein Wort, das zur Bezeichnung des Heiligen dient, ursprünglich einem andern Bedeutungsbereich angehörte; denn Religion ist ja nicht etwas, was jünger wäre als die profanen Kulturbereiche; diese sind im Gegenteil fast alle erst aus dem religiösen hervorgegangen. Wir müssen deshalb damit rechnen, daß es zum mindesten neben den auf Übertragung beruhenden urtümliche religiöse Bezeichnungen gibt, die nicht weiter ableitbar sind. Wenn die Etymologie mit Herleitungen religiöser Ausdrücke aus Profanbezeichnungen immer so leicht bei der Hand war, so lag dem eben die Ansicht von der Heterogonie der Religion zugrunde. Wo sich aber wirklich eine solche Herkunft feststellen läßt, würde der Tatbestand so aufzufassen sein, daß man in der betreffenden Religion in diesem Phänomen (etwa der Macht, der Reinheit, der Abgesondertheit) eine besonders bezeichnende Manifestation oder Erscheinungsform des „Heiligen“ sah und es danach benannte. Nicht jedoch läßt sich mit solchen Begriffen das Heilige „erklären“. Die bisherigen Deutungsversuche von heilig waren gerade deshalb keine echten semasiologischen Erklärungen, weil sie nicht von der Überlieferung ausgingen, sondern ihre Urheber, durch ein religionswissenschaftliches Vorurteil verleitet, über sie hinaus zu einem hypothetischen Vorstadium der Religion zu gelangen suchten, um von dorther den Grundsinn des Wortes zu bestimmen.

Eine echt religionswissenschaftliche Besinnung wird die Bedeutungsforschung von den Fesseln solcher falschen Theorien befreien und sie allein auf das Gesetz verweisen, das sie sich selbst gegeben hat: bei der Untersuchung der sprachlichen Ausdrücke und ihrer Bedeutung von der Sache auszugehen, die sie bezeichnen [1]) — in diesem Falle also: von der Religion.

1) Vgl. Rudolf Meringer in „Wörter und Sachen“, Bd. 3, S. 22 ff.

Zweiter Teil

Die germanischen Ausdrücke für das Heilige und ihre Bedeutung

I. Einleitung.

Statt germanischer Mythologie germanische Glaubensgeschichte zu schreiben, in diesem Ziel ist man sich heute wohl weithin einig; doch über Weg und Richtung gehen die Ansichten auseinander. Nicht einmal darüber, was unter Glaube und Glaubensgeschichte zu verstehen sei, herrscht Einmütigkeit. Immer wieder zeigt sich die Neigung, in das Geleise der mythologischen Betrachtungsweise zurückzufallen, und es fehlt auch heute nicht an Versuchen, durch Mythendeutungen Glaubensinhalte zu erschließen. Darin wirkt sich gewiß nicht nur das Schwergewicht der Tradition aus, sondern es steht dahinter eine bestimmte religionswissenschaftliche Auffassung, nämlich die Meinung, daß der Glaube eines Volkes doch am ehesten in seinen Vorstellungen von den Göttern zu fassen sei — eine Art rationalistischer Theologie ins Religionswissenschaftliche übertragen. In Wirklichkeit hat der eigentlich religiöse Glaube — ein an sich schwer zu definierendes, aber doch das grundlegende Faktum der Religionsgeschichte — mit den mythologischen Gedankengebilden wenig zu tun. Gerade von den Mythen der Germanen gilt, daß sie fast ausschließlich Göttererzählungen sind. Sie handeln von den Taten, Leiden und Schicksalen der Götter, ihrer Liebe und ihrem Haß, kurzum von ihrem Verhältnis zueinander. Mag sich in dieser oberen Welt die untere vielfältig widerspiegeln, das Götterreich ist doch im germanischen Mythus — anders als im homerischen — eine Welt für

sich; nur selten — etwa in den Grímnismál — wirkt sich das Geschehen in ihm auf die Menschenwelt aus. Der religiöse Glaube geht dagegen zuerst und vornehmlich auf das Verhältnis der Gottheit zu den Menschen. Ein „Gott an sich", ein Göttliches, das in sich selbst ruht, nichts anderes ist als ein „Weiseloses", ist ein Begriff, den die philosophische Spekulation wohl denken mag, mit dem aber der Glaube wenig anfangen kann. Für ihn sind gerade die „Weisen", vor allem die Wirkungsweisen der Götter wesentlich. Für den Gläubigen ist sein Gott etwas, das *für ihn* bzw. für die Gemeinschaft, der er angehört, da ist. Inhalt des religiösen Glaubens ist gerade die Antwort auf die Frage: was ist der Gott *mir* bzw. *uns*, was haben wir von ihm, oder auch: *wie* ist er zu mir und: wie stehe ich zu ihm, wie muß meine eigene „Weise" im Verhältnis zu ihm sein? Immer hat es der Glaube mit der dem Menschen zugekehrten Seite der Gottheit zu tun.

Wo aber fassen wir den Glauben? Seinen stärksten Ausdruck findet er zweifellos im Kult; denn Kult ist unmittelbare Gottesbeziehung. Es ist darum wohl berechtigt, wenn die neuere Religionswissenschaft — aufs stärkste angeregt durch die vorgeschichtlichen Ausgrabungen — den Schwerpunkt der Religion in den sakralen Handlungen sieht und ihr Wesen von dort aus zu bestimmen sucht. Bücher wie die von HÖFLER[1]) und ALMGREN[2]) sind von dieser Auffassung beherrscht. Aber hier ist man wieder in Gefahr, einer anderen Einseitigkeit zu verfallen. Denn der Kult, obwohl in ihm der religiöse Glaube Gestalt gewinnt, ist doch nicht der Glaube selbst, sondern nur sein Ausdruck; er läßt auch nicht, wie der sprachliche Ausdruck, ohne weiteres einen Schluß auf die dahinterstehende Glaubensvorstellung zu. Hinter zwei äußerlich gleichen oder ähnlichen sakralen Akten oder Riten können sehr verschiedene Glaubensinhalte stehen. Hier gilt das Wort,

1) OTTO HÖFLER, Kultische Geheimbünde der Germanen, 1. Bd., 1934.
2) OSKAR ALMGREN, Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden, deutsch 1934.

daß, wenn zwei dasselbe tun, es doch nicht dasselbe ist. Es liegt wenigstens im Germanischen so, daß das, was uns an Urkunden über den Kult erhalten ist, nie unmittelbar zu uns spricht. Sakrale Geräte, die wir etwa dem Boden abgewinnen, sind stumm und müssen gedeutet werden — und wie verschieden läßt sich etwa ein Stück wie der Trundholmer Sonnenwagen auffassen! Auch wo uns Zeichnungen oder schriftliche Überlieferungen heilige Handlungen schildern, bedürfen diese doch wieder der religionswissenschaftlichen Erklärung. Texte, die uns hierüber Aufschluß geben könnten, haben wir nicht — Beschreibungen germanischer Kulte verdanken wir fast ausschließlich den Federn fremder Schriftsteller wie Tacitus, die aber solche Vorgänge nur von außen sahen und ihren Sinn nicht wissen konnten; der Berichterstatter hat gesehen, wie GRÖNBECH sagt, was diese Menschen taten, hat aber nicht verstanden, warum sie das taten[1]). Aber auch die Sagas, sofern sie überhaupt kultische Dinge erwähnen, machen doch keine Angaben über ihren religiösen Sinn oder die Glaubensgedanken der Feiernden. Wie sollen wir also dahinter kommen? Die Schwierigkeit, die hier für die religionswissenschaftliche Forschung liegt, wird wohl deswegen meist nicht so brennend empfunden, weil man allzu leicht geneigt ist, sich in kultischen Dingen an das Äußere zu halten und den eigentlichen Glaubensinhalten, ohne die doch der Kult nur eine leere Schale ist, wenig Beachtung schenkt.

Aber es ist klar, daß eine beschreibende und erklärende Darstellung der Kulte ebensowenig wie eine Mythenlehre ausreicht, um die Forderung nach einer germanischen Glaubensgeschichte zu erfüllen. Vorstellungen und Handlungen sind zwar nicht nur ein äußeres Kleid, sie sind der Leib, der Körper einer Religion, aber sie sind nicht ihre Seele. Ihre Seele ist der Glaube, das lebendige religiöse Leben, und zu diesem gilt es hindurchzudringen, wenn man die Struktur einer Religion begreifen will. „Durch eine Summierung aller theoretischen oder auch theoretisch klin-

1) Kultur und Religion der Germanen I, Hamburg 1937, S. 19.

genden Anschauungen über die Gottheit und durch die genaue Registrierung und rationale Sinnerklärung aller Riten einer Religion wird nie das Wesen selbst erfaßt“ [1]). Ein religiöser Akt, überhaupt jede religiöse Äußerung *meint* etwas, sie ist ein Zeichen für ein Innerliches, eben das Glaubensleben, und nur wer dieses kennt, hat ein religiöses Phänomen, um das es sich handelt, *verstanden*. — Das Verstehen in diesem tieferen Sinne ist die eigentliche Aufgabe der Religionswissenschaft. Von diesem Ziel sind wir, was die germanische Religion betrifft, noch weit entfernt. Ja, angesichts der Mängel und Lücken unserer Überlieferung können wir kaum hoffen, es je ganz zu erreichen. Wir dürfen trotzdem nicht ablassen von den Versuchen, ihm auf diesem oder jenem Wege, wo immer es möglich ist, ein Stück näherzukommen.

Einer dieser Wege, der noch verhältnismäßig wenig begangen ist, ist die Erforschung der religiösen Terminologie. Zwischen Sprache und Religion bestehen enge und tiefe Zusammenhänge. „Die Religion“ — hat ADOLF V. HARNACK einmal gesagt — „hat zum Teil die Sprache geschaffen, und in der Sprachgeschichte spiegelt sich die Religionsgeschichte“ [2]). Wenn irgend etwas, so sind die religiösen Worte einer Sprache *unmittelbarer* Ausdruck religiöser Sinngehalte, und so sollte man meinen, mittels ihrer religiöser Sinngehalte, und so sollte man meinen, mittels ihrer der Sache am ehesten auf den Grund zu kommen. Freilich sind auch hier die Schwierigkeiten nicht gering. Worte wie „Sünde“ oder „Erlösung“ sagen dem gläubigen Christen ohne weiteres, was damit gemeint ist, aber eben nur dem Christen. Der Buddhist versteht unter „Erlösung“ etwas anderes als er, und einem Polynesier sind alle christlichen ebenso wie alle buddhistischen Ausdrücke zunächst unverständlich. Das heißt, die religiöse Terminologie einer fremden Religion bedarf, genau wie ihre Mythologie und ihre Riten, der Deutung, um im phänomenologischen Sinne „verstanden“ zu werden.

1) G. MENSCHING, Vergleichende Religionswissenschaft, 1938, S. 9.
2) Reden und Aufsätze, Bd. II, S. 167.

Heute meinen zwar viele, daß wir zu der Religion der Germanen einen unmittelbaren Zugang hätten; weil wir Blut von ihrem Blute seien und ihr Seelentum in uns fortlebe, bestehe auch eine innere Affinität zwischen ihrem und unserem Glaubensleben, die uns gestatte, es sozusagen intuitiv zu erfassen. Demgegenüber hat VILHELM GRÖNBECH mit großer Eindringlichkeit den Abstand der modernen Kultur und Geistigkeit von der der alten Germanen betont und davor gewarnt, „daß wir bei unserer Deutung nicht über das wirklich Fremdartige bei unseren Vorfahren hinweggleiten und ihnen fälschlich unsere eigenen Motive unterschieben“ [1]). Dieser Gefahr ist nicht zum wenigsten auch die Philologie ausgesetzt. Unsere Sprache ist durch die Christianisierung einem tiefgreifenden Umformungsprozeß unterworfen worden; er hat sich auf die Auswahl, die Bildung und die Bedeutung der Worte ausgewirkt, und natürlich ist davon die religiöse Terminologie in besonders hohem Maße betroffen worden. Viele religiöse Ausdrücke der vorchristlichen Zeit sind, weil sie aus begreiflichen Gründen von der Kirche verpönt wurden, aus der lebendigen Sprache verschwunden; einige begegnen uns noch in frühen Texten: auf Runensteinen, in den Glossen, in der altnordischen Literatur, oder sie führen, ihres Sinnes entleert, als Bestandteile von Nominal- oder Verbalzusammensetzungen ein verkümmertes Dasein. Die Worte aber, die sich in die christliche Zeit hinübergerettet haben, sind durch den Religionswechsel umgeprägt und — entweder teilweise oder ganz — mit einem neuen Sinngehalt erfüllt worden. Gerade bei diesen alten Worten ist die Versuchung groß, daß wir die uns vertraute Bedeutung in die alte Zeit übertragen und so die religiöse Begriffswelt der Germanen durch moderne Vorstellungen verfälschen. Selbst ein Wort wie „Gott“, um nur ein Beispiel zu nennen, hat in einer heidnischen Volksreligion einen anderen Gehalt als in einer Welt, deren religiöses Denken durch das Christentum und die abendländische Philosophie gebildet worden ist. Es ist nicht damit

1) A. a. O. S. 19—20.

getan, daß wir, um den germanischen Gottesbegriff zu erfassen, zwar den christlichen eliminieren, dafür aber einen mystischen oder pantheistischen in ihn hineinlegen, den das spekulierende christliche Europa geschaffen hat.

Unter dem uns zur Verfügung stehenden Wortmaterial ist nur weniges, was uns noch in heidnisch-religiösem Gebrauch mit der ursprünglichen Bedeutung überkommen ist. Diese Worte sind natürlich für uns am wertvollsten. Auch ihr Sinn liegt keineswegs immer offen zutage; aber in vielen Fällen gibt doch der Zusammenhang der Textstellen Anhaltspunkte für das Verständnis. Dabei ist freilich zu bedenken, daß die germanischen Texte, die wir haben, alle erst zu christlicher Zeit aufgezeichnet worden sind. Wir müssen immer fragen, ob nicht auch dort, wo ein Wort anscheinend in heidnischem Sinne gebraucht wird, sich bereits christlicher Einfluß irgendwie geltend macht, und wir müssen auch mit direktem Synkretismus in der Bedeutungsgeschichte rechnen.

Der Übergang der Germanen zum Christentum ist ja nirgends von heute auf morgen erfolgt. Zwischen der Mission und dem endgültigen Siege der neuen Religion liegt bei dem einen Volk eine kürzere, bei dem anderen eine längere Übergangszeit, in der Germanisches und Christliches sich wechselseitig durchdrungen und beeinflußt haben. In vielen Fällen ist der Synkretismus später überwunden worden, in anderen aber haben christliche und germanische Vorstellungen sich dauernd miteinander verbunden. So sind manche Worte, die man aus der religiösen Sprache des Heidentums übernommen hat, sozusagen nur z. T. christianisiert worden, während sie zum andern Teil ihre alte Bedeutung noch bewahrt haben.

Bei den Ausdrücken, die nur in der christlichen Umprägung erhalten sind, wo uns also ein direkter Anhaltspunkt für die frühere Bedeutung fehlt, sind wir auf Rückschlüsse aus dem späteren Gebrauch, auf den Vergleich der verschiedenen Dialekte und andere indirekte Mittel angewiesen. Oft wird man da über Vermutungen nicht hinauskommen. Aber das Studium der frühen christlichen (zuweilen auch der spätheidnischen) Texte mit ihren mannigfachen Versuchen, die neuen Sinngehalte mit den alten

sprachlichen Mitteln auszudrücken, kann doch hier und da wertvolle Aufschlüsse geben.

Manche suchen mit Hilfe der Etymologie die Vorzeit zu enträtseln. Aber das ist ein sehr fragwürdiger Weg. Die lautliche Verwandtschaft eines Wortes mit einem Wort einer anderen Sprache besagt für seine Bedeutung noch wenig; die Bedeutungsentwicklung desselben Grundwortes kann in beiden Sprachen sehr verschiedene, weit auseinanderführende Wege gegangen sein. Am mißlichsten ist es, die Bedeutung eines Wortes aus einer „Wurzel“ zu erschließen, da hier die bedeutungsgeschichtliche Distanz so groß ist, daß sie für alle möglichen Entwicklungen Spielraum läßt. Außerdem ist es mit den Wurzeln immer eine unsichere Sache. Man kann mit solchen Etymologien leicht das beweisen, was man will. Oft liegt klar zutage, daß es sich um eine petitio principii handelt; die angenommene Wurzel bestätigt die Bedeutung, die man im voraus für die richtige hält. Man kann eine Etymologie allenfalls zur Stütze anderer Daten benutzen. Auf sie allein eine Bedeutungsgeschichte bauen wollen, ist nicht geraten.

Hat so auch der sprachgeschichtliche Weg zu den Geheimnissen des germanischen Glaubens seine Gefahren und Hindernisse, so ist er doch verlockend. Gewiß, ein einziges Wort wird oft eine mühsame Untersuchung erfordern, und am Ende ist nur ein kleines Teilgebiet erhellt. Aber es verlohnt sich, wenn wir auch von der religiösen Vorstellungswelt unserer heidnischen Vorfahren nur hier und da den Schleier lüpfen können. Und auf dem Wege selbst läßt sich manche Frucht pflücken; auch spätere Entwicklungsstadien sind oft glaubensgeschichtlich wertvoll, und die Geschichte *eines* Wortes kann u. U. Licht auf ein anderes werfen und so auch mittelbar von Nutzen sein.

Hier soll der Versuch unternommen werden, die Worte für das „Heilige“ im Germanischen auf ihre Bedeutung und Entwicklung zu untersuchen. Dieser Begriff führt in den zentralen Bereich des religiösen Lebens. Religion auf eine allgemeinste Formel gebracht ist ja Verehrung des Heiligen — wie immer das Heilige auch aufgefaßt werden und welche Formen die Verehrung auch annehmen möge. In dieser Auffassung und diesen Formen unterscheiden sich allerdings die Religionen voneinander. Das macht

die Eigenart einer Religion aus, *was* sie als heilig und *wie* sie es verehrt.

Da die Vorstellung von dem Heiligen in jeder Religion eine andere ist, so decken sich die Ausdrücke für das Heilige in den verschiedenen Sprachen nach Umfang und Inhalt ihrer Bedeutung niemals ganz. Sie lassen sich daher immer nur schwer und unvollkommen übersetzen. Was in der Sprache eines Volkes mit „heilig“ gemeint ist, wird durch die innere Struktur seiner Religion und die ihr zugrunde liegende Welt- und Lebensanschauung bestimmt. Den Begriffsinhalt des „Heiligen“ in den Religionen zu ergründen, ist darum gewiß eine wichtige Aufgabe der Religionswissenschaft.

Die Sprach- und Bedeutungswissenschaft kann ihr dabei Hilfsdienste leisten, indem sie den Gebrauch der Worte, in denen jener Begriff seinen Niederschlag gefunden hat, untersucht. Sie muß sich jedoch bewußt bleiben, daß die religiöse Sprache den Gesetzen des religiösen Lebens untersteht und ihre Entwicklung nur im ständigen Blick auf dieses Leben richtig beurteilt werden kann.

Das Germanische hat, wie wir der Überlieferung mit ziemlicher Sicherheit entnehmen dürfen, zwei Ausdrücke für das Heilige gehabt: die Adjektive germ. **wīhaz*, got. *weihs*, ahd. *wīh*, und germ. **hailagaz*, got. *hailags*, altn. *heilagr*, ags. *hālig*, alts. *hēlag*, ahd. *heilag*. Von beiden gibt es eine Anzahl verbaler und substantivischer Ableitungen.

Das Vorkommen und der Geltungsbereich der beiden Worte und ihrer Derivate ist jedoch in den einzelnen germanischen Dialekten verschieden.

Während des Adj. **hailagaz* allen germanischen Dialekten gemeinsam ist, ist das Vorkommen des Adj. **wīhaz* auf das Got. und Ahd. beschränkt. Nur im Ahd. finden sich beide in lebendigem Gebrauch nebeneinander. Alle Dialekte außer dem gotischen kennen eine Substantivierung von **wīhaz:* ags. *wīg*, *wēoh*; ahd. alts. *wīh*; altn. *vé*, das Ahd. ferner ein Feminin-Abstraktum *wīhī*; zu altn. *heilagr* gehört das Fem. *helgi*, von germ. **hailagī*. Dazu kommen jüngere Adjektiv- und Verbalabstrakta.

Von den zu den beiden Adj. gehörenden Verben hat das Got. nur *weihan*, das Ags. nur *hālgian*, während im Nord- und Westgermanischen beide vorkommen, dort mit völlig, hier mit teilweise differenzierter Bedeutung.

Auch für die Terminologie des Heiligen gilt, daß der größte Teil der Überlieferung (so fast das ganze gotische und westgermanische Material) christlichen Gebrauchs ist. Die Worte treten

uns hier also mit einem anderen als ihrem ursprünglichen Sinn entgegen. Da außerdem **wīhaz* und **hailagaz* sowie ihre Ableitungen von der Kirche zum Teil zur Wiedergabe derselben kirchenlateinischen Ausdrücke verwendet werden, fällt ihre Bedeutung vielfach zusammen. Es ist aber das Wahrscheinliche, daß den verschiedenen Lautkörpern ursprünglich, d. h. im heidnischen Sprachgebrauch, auch eine verschiedene Bedeutung entsprach. Diesen Unterschied festzustellen und zu ermitteln, welcher spezifische Sinngehalt sich mit **wīhaz* bzw. **hailagaz* verband und wie dort, wo beide Worte nebeneinander gebraucht werden, ihr semasiologisches Verhältnis zu beurteilen ist, ist der Hauptzweck unserer Untersuchung.

Wo uns eine Bedeutungsdifferenzierung in jüngerer Zeit, etwa im Ahd., begegnet, muß sie der ursprünglichen keineswegs entsprechen, sondern kann auf das christliche Medium zurückgehen, sie ist dann für das grundständige Verhältnis beider Worte zueinander höchstens indirekt von Belang.

Auch die verschiedene Verteilung der Worte auf die einzelnen Sprachen stellt uns vor die Frage, ob und wieweit sie semasiologisch bedingt ist. Glaubensgeschichtliche und kirchengeschichtliche Gründe können — neben andern — den Untergang wie das Fortleben eines Wortes in der religiösen Sprache der Völker bedingt haben. Für die Einflüsse von dem einen auf den anderen Dialekt sind natürlich die missionsgeschichtlichen Zusammenhänge von besonderer Bedeutung.

II. Etymologische Erklärungen.

Germ. **wīhaz* leiten die Wörterbücher meist ab von einer Wurzel **vik* „ausscheiden“, die man in sanskr. *vinákti*, *vivêkti* „sondert, siebt, sichtet“ findet und auf die man u. a. lat. *victima* „Opfertier“ zurückführt, das so als „das abgesonderte oder tabuierte Tier“ erklärt wird. Auch wenn diese Herleitung das Richtige trifft, so wäre es doch voreilig, daraus auf eine Grundbedeutung „absondern, einzäunen“ zu schließen; diese könnte umgekehrt auch aus einer religiösen Bedeutung (weihen, konsekrieren) erst nachträglich entstanden sein, da eine geweihte Sache (eben infolge ihrer Heiligkeit) vom profanen Bereich abgesondert wird.

Pfister[1]) stellt „*weihen*" in Parallele zu lat. *sancire*, das er mit „begrenzen, umschließen, deutlich einhegen" definiert. Aber auch für *sancire* ist diese Bedeutung wahrscheinlich nicht ursprünglich. Schon in den ältesten Quellen tritt es mit der Bedeutung „heiligen, heilig machen" auf, ebenso wie *sanctus* im Sinne von „geheiligt". Dies ist nach Walde die Grundbedeutung. Serv. ad. 42 Aen. XII, 200 wird *sancire* definiert: *sanctum aliquid id est consecratum facere fuso sanguine hostiae;* d. h. das *sancire* erfolgte durch einen Kultakt, war also eigentlich eine Weihung. So ist also *sanctus* ursprünglich nicht das Abgesonderte an sich, sondern das durch einen Kultakt Geweihte, Konsekrierte. Die Absonderung ist erst eine Folge der Weihung[2]). Wenn Pfister sagt, die Verben des Weihens, wie *sanctificare, ἐναγίζειν*, hätten alle den ursprünglichen Sinn „*tapui*" = *tabu* machen, aus dem sich dann die Bedeutung „opfern" entwickelt habe, so ist das eine ganz willkürliche Behauptung, die sich nur aus seiner evolutionistischen Religionsauffassung erklärt. Kittel (Realencyklop. f. protest. Theol. 7, S. 567) bemerkt zu dem Versuch, hebr. *quadosch* zurückzuführen auf den Begriff „das Abgesonderte": „Ist es wahrscheinlich, daß die Grundbedeutung des Wortes *heilig* im Semitischen lediglich den Begriff der Absonderung enthalte, so daß die Hauptsache an dem Begriff des Heiligen: nämlich wovon und für was abgesondert, außerhalb der Bedeutung des Wortes bliebe und somit erst hinzugedacht bzw. nachträglich in den Begriff hineingenommen werden müßte?" Alle diese Erwägungen treffen auch auf *wīhjan* zu. Auch hier *kann* zum mindesten der religiöse Begriff das Primäre sein. Es ist natürlich ein circulus, daß etwas „heilig, sanctus" genannt wird, weil es abgesondert ist, wenn die Absonderung erst die Folge der Heiligkeit ist. Übrigens hat der Vergleich mit *sanctus* — *sancire* insofern sein Bedenkliches, als **wīhaz* nicht eine Partizipialbildung von **wīhjan*, vielmehr das Verbum hier zweifellos eine Ableitung von dem Adj. ist.

Eine andere Etymologie hat Wolfgang Krause vorgeschlagen[3]). Aus lautlichen Erwägungen, auf die ihn seine Deutung von *Vingþórr* führte, nahm er, nach dem Vorgang von Wood (Journ. of Mod. Phil. 11, 336 f.) Zusammenhang mit lat. *vincio* an (das übrigens von manchen

1) Religion in Geschichte und Gegenwart II², 1715.

2) Link erklärt in seiner Dissertation „De vocis sanctus usu pagano" (Königsberg 1910) das Prädikat sanctus so, daß es primär gewissen Orten zugekommen sei, an denen man sich ein numen wohnhaft dachte und die man daher, um dieses nicht zu verletzen, abgrenzte, und dann erst sekundär auf das numen übertragen worden sei. Aber es ist klar, daß der Ort seine „Heiligkeit" eben von dem numen hatte quod in eo inerat. Dieses muß also das Primäre sein. Link gibt übrigens zu, daß sich von dem von ihm angenommenen Übergang keine Spuren finden.

3) Zs. f. d. A. 64, S. 270.

auch mit *victima* in Verbindung gebracht wird; Krause selbst läßt dies dahingestellt). Er will nicht, wie Wood es tat, von der Bedeutung „umschließen, umhegen", sondern von „moralisch binden" ausgehen, die das lat. Wort, wie er meint, haben kann. In den von ihm angeführten Stellen (a. a. O. Anm. 1) bedeutet *vincire* jedoch nichts weiter als „binden", wenn auch im übertragenen Sinne. Von „binden" und übrigens auch von „moralisch binden" ist aber zu „weihen" ein weiter Weg, und Krause gibt nicht an, wie er sich die Entwicklung denkt. Im übrigen liegt die Sache hier auch nicht anders als bei „absondern". Wohl ist es richtig, daß im Weihen das Moment des Bindens sowohl wie das des Absonderns liegt. Aber der Bedeutungsumfang von „weihen" ist einerseits enger, andererseits weiter als der der beiden Worte.

Es ist ein besonderes Binden und ein Absondern besonderer Art; aber es ist nicht *nur* ein Binden und nicht *nur* ein Absondern. Jene Eigenart und dieses Mehr, die den eigentlichen Sinn des Wortes „weihen" erst ausmachen, aus dem sich jene Begriffe erst abspalten, können aus den beiden Worten nicht entnommen, d. h. der Begriff des Weihens kann mit ihnen nicht erklärt werden.

Mag man sich also der einen oder anderen Erklärung anschließen, so darf doch keine so ausgelegt werden, daß die Vorstellung „geweiht, heilig" sich aus der Vorstellung „abgesondert" oder „gebunden" herausgebildet habe. Dagegen kann eine solche Erklärung onomasiologisch von Wert sein[1]). Sagte man mit **wīhjan, *wīha-* „absondern, das Abgesonderte" und meinte das Weihen, Heiligen bzw. das Heilige, Geweihte, so zeigt das, daß man die Handlung und das Phänomen vornehmlich unter diesem Gesichtspunkt betrachtete. Welche der beiden Herleitungen sprachlich den Vorzug verdient, lasse ich dahingestellt. Beweisen kann das, was sie soll, keine von beiden. Semasiologisch ist wohl die Erklärung Krauses die weniger befriedigende. Im übrigen werden wir sehen müssen, wieweit sich aus dem Gebrauch des Wortes etwas erschließen läßt, was auf den Begriff des Absonderns bzw. des Bindens hinweist.

Anders liegt es bei *heilig*. Hier ist uns ein Zugang zu der zugrunde liegenden Bedeutung dadurch gegeben, daß das Wort eine Ableitung ist, sei es nun von dem Adjektiv got. *hails*, ags. *hāl*,

1) Zu dem Begriff der Onomasiologie vgl. F. Dornseiff, Der deutsche Wortschatz nach Sachgruppen, 1934, S. 15* ff.

alts. *hēl*, ahd. *heil*, oder dem gleichlautenden Subst. altn. *heill*, f. n., ags. *hæl* f. n., ahd. *heil* n.

Andererseits eröffnet dieser Zusammenhang verschiedene Möglichkeiten der Deutung, und die Forschungsgeschichte von „heilig" zeigt, wie weit die Meinungen hier auseinandergehen können.

Wir müssen zuerst nach der Bedeutung von „*heil*" fragen.

Etymologisch wird es zusammengebracht mit altslav. *cělŭ*, das „gesund, wohlbehalten, heil", aber auch „ganz, vollständig" heißt, in der Bedeutung mit *heil* also auffallend übereinstimmt (vgl. engl. *whole* = ganz; auch im Niederdeutschen und Nordischen kann es in diesem Sinne gebraucht werden). Verwandt ist ferner vielleicht gr. *κοῖλυ, τὸ καλόν* das Schöne, Edle [1]). Man hat aus diesem Zusammenhang entnehmen wollen, daß die heutige Bedeutung des Adj.: „heil", also „wohlbehalten, unversehrt, gesund", auch die ursprüngliche sei, und daraus sind weitgehende semasiologische Folgerungen auch für „heilig" gezogen worden. Aber die Parallele zu slav. *cělŭ* ist dafür kein ausreichender Beweis, sondern kann auf Zufall oder einer analogen Bedeutungsentwicklung beruhen. Außerdem trifft jene Parallele ja auch nur für die Bedeutung des Adj. zu, und es bliebe unerklärt, wie das ja zweifellos zu ihm gehörende Subst. Heil zu seiner abweichenden (religiösen) Bedeutung gekommen ist.

Setzt man eine Grundbedeutung *sanus, integer* für *heil* an, wie soll es von da zu der Bedeutung der mit dem Suffix -ig oder -ag gebildeten Ableitung „heilig" *(heilag)* gekommen sein?

Für Rudolf Henning, der als einer der ersten sich für diese Herleitung einsetzte [2]), machte dies keine Schwierigkeit. Er sah in *heilag* gleichsam eine Verstärkung von *heil*, und meinte, es bezeichnete „mit gesteigertem Sinne etwas, was seinem Wesen nach, was dauernd heil und unversehrt, was *unverletzt und unverletzlich ist*" [3]). Diese Erklärung hat außerordentlich viel An-

1) Vgl. Karl Brugmann, Die Ausdrücke für den Begriff der Totalität in den indogermanischen Sprachen, Leipzig 1895, S. 41 f.; Falk und Torp, Norweg.-dän. etymol. Wörterbuch, S. 394; Kluge, Etym. Wörterbuch d. deutschen Sprache, 11. Aufl., S. 240.

2) Die deutschen Runendenkmäler, Straßburg 1889, S. 31.

3) Die Hervorhebung ist vom Verfasser vorgenommen.

klang gefunden. R. Meissner [1]), H. Arntz [2]), G. L. Wiens [3]) nehmen ausdrücklich auf sie bezug und schließen sich ihr im wesentlichen an. Auch Braune deutete das Wort auf diese Weise [4]); und W. Krauses Erklärung, die ursprüngliche Bedeutung sei „Ganzheit habend" gewesen [5]), kommt schließlich auf dasselbe hinaus. Diese Ansicht, daß „heilig" eigentlich „ganz, heil, unverletzt" bedeute, will vielen fast als selbstverständlich erscheinen.

Dennoch erheben sich gegen sie gewichtige semasiologische Bedenken. Eine Bedeutungsentwicklung, die von „heil, unverletzt" zu „heilig" führt, ist schon deshalb schwer denkbar, weil „sanus, incolumis, integer" der profanen, „heilig, sanctus" der religiösen Sphäre angehören. Was man hier annimmt, ist also eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die zum mindesten einer Erklärung bedürfte [6]). Weil man das wohl empfand, hat man den Begriff „unverletzlich" als Brücke eingefügt, wobei man so tut, als verstehe sich ein Übergang von „unverletzt" zu „unverletzlich" von selbst. Aber das ist durchaus nicht der Fall. „Unverletzlich" ist weder synonym mit „unverletzt", noch eine bloße Steigerung dieses Begriffs. Vielmehr bedeutet auch dieser Übergang schon einen Sprung auf eine andere Ebene. „Unverletzlich" gehört einer andern Begriffskategorie an als „unverletzt". Es schließt eine *Soll*vorstellung ein, die in „unverletzt" weder enthalten noch angelegt ist.

1) Zs. f. d. A. 66, S. 55.

2) Arntz-Zeiß, Die einheimischen Runendenkmäler des Festlandes, Leipzig 1939, S. 269.

3) Die frühchristlichen Gottesbezeichnungen im Germanisch-Altdeutschen, 1935, S. 45.

4) Beiträge Bd. 43, S. 398.

5) Runeninschriften im älteren Futhark, Schriften der Königsb. Gelehrten Gesellsch., Geisteswissenschaftl. Kl., Heft 4, Halle 1937, S. 594.

6) Es wäre etwas anderes, wenn man mit Jacob Grimm, D.W.B., Heyne, D.W.B., 2. Aufl., und Joh. Hertel, Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss., Hist.-phil. Kl. 40, 2, S. 126, in *heilag* eine christliche Wortbildung sähe. Die Kirche hat auch andere Ausdrücke von ursprünglich profanem Sinngehalt (wie: fromm, Buße, taufen) im religiösen Sinne umgeprägt. Die oben genannten Forscher verlegen aber jenen Übergang in den vorchristlichen Sprachgebrauch.

Aus der Feststellung, daß etwas heil und unversehrt ist, folgt keineswegs, daß es unverletzlich ist. Hier wird also das entsprechende Begriffsmoment, das einen Übergang zu heilig überhaupt erst ermöglicht, eingeschmuggelt. Zudem ist aber auch von „unverletzlich“ zu „heilig“ kein einfacher Schritt. Es gibt auch im Bereich des Profanen Unverletzliches, z. B. eine gesetzliche Bestimmung. Allen diesen Vorstellungen fehlt also ein wesentliches Moment, um den religiösen Begriff der Heiligkeit aufzufüllen, und es wird weder angegeben noch ist einzusehen, woher und wieso dieses Moment hinzugetreten sein soll.

Eine Grundbedeutung *sanus, integer* für *heil* ist also nicht nur etymologisch ungesichert, sondern auch ungeeignet, die Bedeutung von „heilig“ als eines religiösen Terminus zu erklären.

Im übrigen ist die Voraussetzung, die R. Henning und seine Nachfolger bei ihrer Erklärung machen, daß *hailag* eine Ableitung von dem Adjektiv sei, zum mindesten unsicher. Die meisten Adjektive auf -ig, -ag sind Ableitungen von Substantiven — vgl. Kluge, Abriß der Deutschen Wortbildungslehre, 1913, S. 40; Paul, D. Gr. Bd. V, S. 93 f. —, so daß es das Wahrscheinlichste ist, daß auch „heilig“ von dem Subst. gebildet ist[1]). In diesem Falle fällt die semasiologische Schwierigkeit weg, da das Subst. in allen germanischen Sprachen religiöse oder zum mindesten magische Bedeutung hat. Doch sind auch da noch einige Fragen zu klären. Das Wort, eine s-Ableitung (germ. **hailaz*, **hailiz*), begegnet im Altn. *(heill)*, Ags. *(hæl*, daneben *hālor)* und Ahd. *(heil)* als Neutrum in der Bedeutung omen, augurium, auspicium[2]). Im Ahd. gibt es zuweilen auch salus, salu-

1) Diese Ableitung nehmen an: Kluge, Etymologisches Wörterb. der deutschen Sprache, 11. Aufl.; Falk und Torp, Norweg.-dän. etymol. Wörterb. (s. *hellig*); Elof Hellquist, Svensk Etym. Ordbok (s. *hēlig*); S. Ochs, Beitr. 45, S. 109 ff.; Paul, a. a. O. S. 94; v. Grienberger, Ark. f. n. Fil. 14, 127, u. a.

2) Altn.: *Mǫrg ero góð, ef gumar vissi, heill* . . ., Reginsmál 20; *fall er farar heill* (ein Fall ist ein gutes Omen für die Reise), Fms. 6, 414; daher auch die Ausdrücke: *góðu, illu heilli = bono, malo augurio*. Ags.: *hæl sceáwedon* „sie schauten nach Vorzeichen aus“, Beow. 204. Ahd.: *fata heil*, Isid. Etym., Freis. Cod. (zu Aen. I, 546, Gl. 2, 340, 9), *omine hele* (zu Aen. XI, 589), Gl. 2, 718, 58; sonst finden sich Beispiele nur in späten Glossen, z. B. *omen heil*, Salomonis Gl. (Gl. 4, 153, 22), *omina heil*, Tegerns. Vergilglossen (Gl. 2, 641, 16), Pariser Vergilglossen (Gl. 2, 703, 35; 705, 25); *auspiciis heilin*, Prud. Gl. (Gl. 2, 527, 47); *omen augurium auspicium hel*

tare wieder; es teilt sich in diese Funktion mit *heilî* f., einem jüngeren, vom Adj. *heil* abgeleiteten î-Abstraktum (dem ein ags. *hæl* f. entspricht und das sonst auch sanitas oder salvatio meint).

Das Altnordische unterscheidet zwei Wörter verschiedenen Geschlechts: ein Femininum mit der Bedeutung „(bona) fortuna, glückliche Fügung, Heil“[1]) und ein Neutrum mit der Bedeutung „omen, (glückliches) Vorzeichen“. Da in einigen Fällen die Formen beider Worte zusammenfallen, ist es manchmal schwer zu unterscheiden, ob das Fem. oder das Neutr. vorliegt, so z. B. in den Wendungen *til heilla, leita sér heilla* an Stellen wie folgenden: *En þa er Ingolfr sa land skaut hann fyri bord ondugissulum sinum* (Und als Ingolf Land sah, warf er seine Hochsitzpfeiler über Bord) *til heilla*, Landnámabók 34, S. 7[2]); *skal þórólfr blóta ok leita heilla þeim bræðrum* (Th. soll opfern und h. für die Brüder nachsuchen), Egilss. c. 49; *þá skaut Steinþórr spjóti at fornum sið til heilla sér yfir flokk Snorra* (Steinthor warf nach alter [heidnischer] Sitte sich zum h. den Spieß über die Schar Snorris), Eyrb. c. 44. Meist wird hier an *heill* f. gedacht und darum auch so übersetzt: „zum Heil für sich“ bzw. „er suchte sich Heil für die Zukunft“ (Thule). Wahrscheinlich liegt aber in diesen Fällen das Neutrum vor; es sind die Orakel gemeint, mit denen man sich Weissagungen über die Zukunft holt. Natürlich ist es ein glückverheißendes Zeichen, bonum augurium, das man zu erlangen sucht. Auch die Sitte der isländischen Landnehmer, die aus dem heidnischen Tempel oder Saal mitgenommenen Hochsitzpfeiler über Bord zu werfen[3]), kam darauf

(Gl. 4, 178, 43); dazu (nach Wesche, Der althochd. Wortschatz im Gebiete des Glaubens und der Weissagung, Untersuchungen zur Gesch. d. dtschen Sprache, im Auftrage der Deutschen Akademie herausgegeben von Th. Frings und E. Gierach, Heft 1, 1940, S. 87 ff.): *augurari heilseowen (heilseawen)*, Gl. 1, 309, 62—63; *augurium heilscowede*, Heinrici Summarium, Gl. 3, 224, 31—32; *heilsehowunge*, Gl. Herrad., Gl. 3, 408, 61.

1) Z. B.: *þar er heill þín öll*, Hrafnkelssaga c. 3; *góð heill mun fylgja nafni þinum; allar þær heillir sem ek hefi haft, vil ek honum gefa*, Svarfd. c. 5; *eigi veit ek hvárt vér eigum heill saman*, Nj. c. 2; auch in Zusammensetzungen wie *orðheill (orðheill þín skal øngo ráða*, Hyndl. 50); vgl. auch Laxd. 24, 12 (Ausgabe von Kr. Kalund, Altnord. Sagabibliothek, Bd. 4, S. 70); *mannheill: sa kyns þáttr . . . hafði litla mannheill*, Kormákssaga 17; *at minni mannheill hafir þú á Islandi enn hér með oss*, Fóstbr. c. 14. Einer, der Mannheil hat, ist ein *heilla-maðr* (Svarfd. c. 5) oder *mannheillamaðr* (Hallfr. c. 2).

2) Ich führe die Seitenzahlen der Lnb. nach der Ausgabe von Finnur Jónsson von 1900 an.

3) Vgl. Dag Strömbäck in der Festskrift für Axel Hägerström, 1928, S. 19 f., und W. Baetke, Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen, 2. Aufl., 1938, S. 81 f.

hinaus; sofern sich daran die Bitte oder die Hoffnung knüpfte, daß die Götter einem den rechten, heilsamen Wohnsitz anwiesen, war auch dies ein Orakel; und ähnliches gilt für den Speerwurf Steinthors in der Eyrb. Indem man durch diese feierliche Handlung die feindliche Schlachtreihe dem Kriegsgott weihte — dies ist der ursprüngliche Sinn[1]) —, sollte sie zugleich ein glückverheißendes Vorzeichen (des Sieges) sein. Wahrscheinlich gehört auch die Wendung „*hátíðir eru til heilla beztar*“ (Laxd. 40, 73, S. 127) hierher; ihr Grundsinn, der sich später wohl verflüchtigte, dürfte gewesen sein: Festtage sind am geeignetsten, um (durch Orakel) Glück (für große Unternehmungen) zu erlangen. Dasselbe wie für *heill* gilt für *óheitl* „Unheil“, z. B. in den Ausdrücken: *at óheillom (er þessa heims at óheitlum apask*, Sólarljóð 63, Ausg. von HJ. FALK, S. 38), und *til óheilla* (*þat er sent okkr tit óheilta*, Grett. c. 79).

Wie bildungsmäßig, so müssen natürlich auch bedeutungsmäßig die beiden Worte heill f. und heill n. zusammengehören. Wie aber? Die Frage läßt sich erweitern: Wie ist das Verhältnis der verschiedenen Bedeutungen, in denen das Subst. *heil* in den germanischen Dialekten erscheint, zu beurteilen?

Abzuweisen ist die Vermutung von MAC GILLIVRAY (Stud. z. engl. Phil., Bd. 8, S. 60), *hæl* habe ursprünglich *healing, health* ausgedrückt und seine Bedeutung allmählich so „ausgedehnt“, daß es *salvation-bringing, health-bringing omen* einschloß. Eine solche Entwicklung ist unvorstellbar; von einer Bedeutung „Gesundheit, Unversehrtheit“ oder „Heilung“ kann es niemals durch „Erweiterung“ zu *omen* kommen. GILLIVRAY gibt auch selbst keine Erklärung, wie man sich das denken soll.

R. STRÜMPELL (Über den Gebrauch von *sælde, sælic* und Verwandtem bei mhd. Dichtern, Diss. Leipzig 1917, S. 5) nimmt die Bedeutung *omen, augurium* zum Ausgangspunkt (im Sinne von „glückverheißendes, glückbringendes, zufälliges Ereignis“)[2]). „Ein solches glückverheißendes Ereignis konnte man dann schon selbst als glückliches Ereignis ansehen, das Glück, das erst geschehen sollte, konnte man also so gut wie schon geschehen empfinden.“ Danach hätte sich also die Bedeutung des Femininums aus der des Neutrums erst allmählich entwickelt. Das ist an sich zwar denkbar. R. STRÜMPELL verweist zur Stütze auf die Parallele bonum augurium > bonheur, die aber genau besehen doch nicht überzeugt. Die umgekehrte Entwicklung ist zum mindesten ebenso einleuchtend — und

1) Der Speer ist die Waffe Odins. Im *Styrbjarnarþáttr* wird erzählt, daß sich der Rohrstengel, den Eirik auf Odins Rat über das Kriegsvolk seines Gegners Styrbjörn schleudert, in einen Speer verwandelt und Eirik den Sieg gewinnt (vgl. BAETKE, a. a. O. S. 27).

2) Ebenso KL. STROEBE, Beitr. 37, 207.

vielleicht hat hier der Germane eine andere Gedankenrichtung gehabt als der Romane. R. STRÜMPELL gibt selbst zu, daß sich von omen, augurium schwer eine semasiologische Verbindung mit dem Adj. herstellen läßt. Diese kann aber nicht preisgegeben werden.

Ich glaube denn in der Tat, daß wir den Ausgangspunkt am andern Ende der Linie suchen müssen; d. h. auch als Grundbedeutung für **hailaz* n. ist „Heil, Segen, Glück“ (im magisch-numinosen Sinne) anzusetzen. Es hat diesen Sinn wohl auch in keinem Dialekt je ganz verloren. Ein wertvolles Indizium dafür, das man bisher verkannt hat, ist das schon erwähnte Vorkommen von *heil* n. im Ahd. als Wiedergabe von *salus, salutare*. R. STRÜMPELL wollte in diesem Gebrauch eine semasiologische Einwirkung von *heilî* sehen[1]). Auch AUMANN (Beitr. 63, S. 448) hält die Beziehung auf *salus* für sekundär. Aber diese Annahme wird durch den Befund nicht gerechtfertigt. Ich führe die Belege an:

a) Glossen: *daz heil din salutare tuum* (zu Luc. 2 30), St. Paul. Luc. Gl., 8. Jhd. (Gl. 1, 734, 39); *sa mir din hel (heil) helfo per salutem tuam*, Fm. M. (Gl. 1, 418, 25); *heilbrinkantero salutifera*, Hildesh. Can. Gl. des 9. Jhd., Gl. 2, 141, 57; *salus heil*, Heinrici Summarium, Gl. 3, 260, 14.

b) Denkmäler: *ne ist heil himo non est salus ipsi*, Altsüdmittelfränk. Psalmen 3, 2[2]). — T a t i a n[3]) gebraucht *heil* n. neben dem Adj. mehrmals in der Grußformel, als Übersetzung von *osanna* mit dem Dativ: *heil sî Dauides sune* 116, 4; hierzu vgl. *fausta heil* (zu 1. Macc. 5 64: *et convenerunt ad eos fausta acclamantes*), Gl. 1, 691, 70 (*fausta acclamare* = Glück wünschen). Im übrigen hat Tatian es nicht: *sanitas* sowohl wie *salus salutare* ist bei ihm *heilî*. Dagegen gebraucht Otfrid das Neutrum oft neben *heilî* für *salus salutare*, jedoch nie für *sanitas: zi thes kruzonnes heile* 4, 1, 26[4]); *nu will ich scriban unser heil* 1, 1, 113; *thaz er ist heil gebenti ad dandam scientiam salutis* (zu Luc. 1 77) 1, 10, 21; *iu scal sin von gote heil* 1, 12, 8; *wanta heil . . . thaz quimit fon den Judion* 2, 14, 66; *ni gifahit iuih io thaz heil* 2, 18, 7; *thaz ih giserib in unser heil, evangeliono deil (in salutem nostram)* 5, 25, 10. Auch in den St. Pauler Bruchstücken der Psalmen

1) A. a. O. S. 5.

2) Die altostniederfr. Psalmenfragmente usw., herausgegeben von W. L. VAN HELTEN, 1902. Dieses Denkmal gibt sonst *salus salutare* im Gegensatz zum Hochdeutschen mit *sālda* wieder, nur an dieser einen Stelle mit *heil*; vgl. AUMANN, Beitr. 63, 1939, S. 448.

3) Hrsg. von EDUARD SIEVERS, 2. Aufl. 1892.

4) Ausgabe von ERDMANN, Halle 1882.

Notkers kommt *heil* n. in diesem Sinne vor: *deus salutis meae got mines heiles*, Ps. 17 47; ebenso 17 51: *daz heil* für *salutes*[1]).

Während also *heil* mit der Bedeutung *salus* schon in einer frühen Glosse und außerdem in der freien Sprache der Denkmäler erscheint, stehen die Belege für *omen* in jüngeren Glossenhandschriften[2]). Daß es *diese* Bedeutung ist, die das Neutr. in den verwandten Sprachen aufweist, beweist nichts gegen unsere Annahme, daß sie gegenüber *salus* sekundär ist. Ein Bedeutungswandel von „Segen, Glück" zu Omen ist durchaus plausibel. Im Altn. erscheint *heill* f. (Glück, Heil) gelegentlich als Bezeichnung für ein Amulett, das gleichsam „Bürge und Träger des Heils" war (Sigdr. 17: *[rúnar ristnar] á gumna heillom;* auch V. 19; Gering: „glückbringendes Kleinod"; Neckel: „heilbringendes Amulett"). In gleicher Weise konnte man auch ein Vorzeichen, das ja meist auch in konkreter Form, z. B. als Vogel oder ein anderes Tier erschien, als „Heil" bezeichnen. Natürlich wird sich der Ausdruck zunächst nur auf günstige, glückverheißende Vorzeichen bezogen haben; ein solches war selbst schon ein Glück (so wie man etwa schon das Finden eines „glückbringenden" Kleeblattes als ein „Glück" betrachtet) und wurde daher „Heil" genannt[3]). Erst später hat sich die Deutung dann erweitert zu Vorzeichen überhaupt. Eine Parallele bietet lat. faustum, das ja eigentlich auch nur das Günstige bezeichnet und dann — wie anzunehmen — über „günstiges Vorzeichen" zu der allgemeinen Bedeutung *omen* kommt.

Lassen sich so die verschiedenen Verwendungen von *heil (heill)* auf den Begriff „Heil, Segen" zurückführen, so tritt die religiöse Grundbedeutung des Wortes um so klarer hervor. Es ist jedoch auch Unrecht, in einem *omen* oder *augurium* nur ein magisches Phänomen zu sehen. Von der römischen Religion, der die Ausdrücke entstammen, und übrigens auch von der griechischen wissen wir, daß Los- und Zeichendeutung mit dem Götterglauben

1) Notkers Psalmen, Ausgabe von Paul Pieper „Die Schriften Notkers und seiner Schule", 1895, 2. Bd. S. VII.

2) Aumann, a. a. O. S. 448.

3) Daß die Bezeichnung eines Abstraktums auf eine Sache (oder eine Person) übergeht, die als Trägerin oder Verkörperung der betreffenden Vorstellung gilt oder von der man das, was das Wort bezeichnet, erwartet, ist eine bekannte Form der Metapher. Zum Vergleich liegen nahe Beispiele wie „Ehre" (Hausehre) für Hausfrau oder „der Stolz der Familie"; Redensarten wie: er (das) ist mein Glück, meine Hoffnung, oder in der religiösen Sprache: Jesus meine Freude, Gott mein Trost und Heil, usw.

und -kult aufs engste zusammenhing[1]). Und bei den Germanen war das nicht anders. Das Orakel, dessen religiösen Charakter Tacitus (Germania c. 10) bezeugt, sollte dazu dienen, den Willen der Götter zu erforschen. Es war daher in der Regel mit einem Opfer verbunden.

Für den Zusammenhang zwischen Opfer und Orakel zeugen der isländische Ausdruck für „ein Orakel anstellen": *fella blótspán*, eigentlich: den Opferspan, das Opferstäbchen fallen lassen, werfen[2]), sowie das Wort *hlaut*, das dem ahd. *hlōz* (nhd. Los) entspricht, aber Opferblut bedeutet, offenbar deswegen, weil mittels desselben geweissagt wurde. *hlauttein* ist der Zweig oder Stab (Zweigbüschel), mittels dessen man die Kultteilnehmer mit dem Blut des Opfertieres besprengte (Eryb. c. 4; Heimskringla I, 187)[3]); vgl. auch Hymiskviða 1, wo von den Göttern gesagt wird: *hristo teina, ok á hlaut sáo* (sie schüttelten die Opferzweige und beschauten das Opferblut). Dafür, daß wenigstens in wichtigen Fällen das Orakel dem Opfer vorausging, liefern die isländischen Quellen mehrere eindrucksvolle Beispiele: *Vetr þenna feck Ingolfr at blóti miklu ok leitaði sér heilla um forlǫg sín* (Lnb. 33, S. 7); *skal Þórolfr blóta ok leita heilla þeim brœðrum* (Egilss. c. 49). Ja, auch die Verbindung *blóta til heilla* kommt vor, allerdings in einer jüngeren Saga: *þeir kómu í gjárskúta einn stóran, þá blótuðu þeir til heilla sér*, Barðarsaga Snaefellsáss c. 41. Auch Stellen wie Eyrb. c. 4 *(Þórolfr Mostrarskegg fekk at blótu miklu ok gekk til fréttar við Þór ástvin sinn* usw.) sind hierher zu rechnen. In diesem kultischen Prozeß haben nun auch die „Zeichen" ihre Stelle. Sie dienen dazu, den Kultteilnehmern den günstigen Ausfall des Orakels (isl. *frétt*, d. h. Befragung) zu bestätigen und den Heilswillen des Gottes unmittelbar kundzutun. Das sagt die Bemerkung Tacitus' (Germ. c. 10): sin permissum (d. h. wenn das Orakel einen günstigen Bescheid erzielt hat) auspiciorum adhuc fides exigitur. Eine schöne Veranschaulichung dieser Angabe bietet folgende Stelle der Fgsk. (40, S. 76): *En þá er hann (Hákon Jarl) com austr firir Gautland fælldi hann blótspon oc vitraðezk svá sem hann skylldi hafa dagráð at beriazk, oc hann sér þá ramna tva hværsso gialla oc fylgja allt liðinu*[4]). Auch die Vígagl. berichtet einen Fall, wo der Opfernde

1) Vgl. Wissowa, Religion und Kultus der Römer, 2. Aufl., S. 386 f. und 524 ff. Nestle, Griechische Religiosität (Göschen), Bd. I, S. 73 ff.

2) Vgl. S. 119 Anm. 1.

3) Ich zitiere die Heimskringla nach der 4bändigen Ausgabe von Finnur Jónsson, Kop. 1893—1901.

4) Die geschichtliche Glaubwürdigkeit dieses Berichts ist dadurch verbürgt, daß er auf einer Strophe eines zeitgenössischen Skalden (Einarr Skálaglamms Vellekla 30, Skj. B. 1, 122) beruht.

(þórkell enn hávi) einen ungewöhnlichen Vorfall für ein Zeichen nimmt, daß der Gott (Freyr) sein Opfer angenommen habe und sein Gelübde erhört sei (c. 9).

Der Ausdruck *leita heilla* meint, wie wir uns schon klarmachten, eigentlich „glückverheißende Zeichen suchen"; er beleuchtet gut den engen Zusammenhang zwischen *Heil* und *omen*. Denn natürlich steht hinter der Befragung des Gotteswillens die „Heils"-erwartung; d. h. man hofft, daß der Bescheid des Gottes, der einem durch das Orakel oder durch ein Zeichen zuteil wird, einem zum Heile gereicht; darum auch das Opfer, das die Götter gnädig stimmen soll. Das Opferorakel ist ein Mittel der Heilsgewinnung.

In dem allen liegt nun schon, daß das Heil selbst von den Göttern kommt; sie sind es, die es geben und die es auch versagen können [1]. *heill* ist also nicht „Glück" im profanen oder magischen Sinne, sondern eigentlich das kultisch vermittelte Heil [2].

Es hat zwar neuerdings nicht an Versuchen gefehlt, den Heilsbegriff — gerade für das Germanische — ins Magische zu wenden; namentlich tut das Vilhelm Grönbech in seinem Werk „Vor Folkeætt i Oldtiden". Er faßt es als eine Art magischer Glückskraft, die einem Menschen innewohne. „Heil" — sagt er — „ist die Kraft, die einen Mann geistig trägt und die von seiner Person ausgeht, seine Werke und Taten erfüllt" [3]. Soviel Anklang diese Auffassung gefunden hat, scheint sie mir doch in der nordischen Überlieferung keine Grundlage zu haben; sie muß die Zeugnisse umbiegen, um sich auf sie stützen zu können [4]. Wie das

---

1) In der þórsteinss. Síðuhallssonar (c. 4) sagt Steinn zu þórhaddr, er habe früher *mannvirðing* (die Achtung der Menschen) und *goðaheill*, also „Heil von den Göttern" besessen (Austfirðinga Sögur, ed. Jakob Jacobsen, Kop. 1902—03, S. 224). Das Wort bringt die Beziehung des Heils zum Götterglauben sehr schön zum Ausdruck.

2) Wesche ist sehr im Irrtum, wenn er (Beitr. 61, 111) mit Bezug auf die ursprüngliche Bedeutung von *heil* und seiner Ableitung *heilag* sagt, das seien „höchst primitive Tabuvorstellungen, die mit dem Kult als solchem nichts zu tun haben".

3) Kultur und Religion der Germanen, Bd. I, S. 127.

4) Bezeichnend ist die Auslegung, die Grönbech dem Bericht Bedas von der Niedermetzelung der Mönche vor der Schlacht bei Chester gibt (Hist. eccl. II, 2). Die Briten hatten eine Schar von Mönchen aus dem Kloster Bancor mitgenommen, damit diese während des Kampfes für sie

omen, das Zeichen, etwas ist, was nicht durch eine im Menschen wohnende Zauberkraft herbeigeführt wird, sondern ohne sein Zutun von außen kommt, ihm geschickt wird [1]), so ist auch das Heil etwas, was ihm zuteil, d. h. zugeteilt wird, und zwar sind es die Götter, die es ihren Lieblingen geben, sei es ein Geschehen, das sio herbeiführen, ein Rat, der sich aus ihrer Eingebung herleitet [2]), oder eine Person (König, Priester), durch die ihre Kraft wirksam ist. In dem allen ist „Heil". Das schließt nicht aus, daß es an bestimmten Menschen, insbesondere Königen und Häuptlingen, und Dingen, z. B. Amuletten, Waffen usw., haftet. Aber es besteht doch immer die Vorstellung, daß sie damit in einer bestimmten, übernatürlichen Weise begabt sind, und zwar so, daß das Heil auch wieder von ihnen genommen werden kann, daß sie es verlieren können. Von einem solchen Menschen sagt man im Altn., er sei *heillum horfinn* (Vatnsd. c. 29, Grett c. 78) oder *horfinn at heillum* (Fornaldarsögur II, 398); und von einem „heil-los" gewordenen Schwert heißt es einmal: *var brugðit heillum sverðsins* (Kormakss. c. 9). Dafür, daß Menschen von ihrem Heil verlassen werden können, bieten sowohl die Fornaldarsögur wie die Isländersögur genug Beispiele (Grettir, Víga-Glúmr, Sigmundr in der Völsungasaga, Haraldr hildetǫnn usw.).

Das Heil ist also in den Händen einer höheren Macht. In den Fornaldarsögur und gewissen Skaldengedichten (z. B. Eiriksmál) ist es Odin, der den Helden das Siegesheil nimmt. Mag diese Vorstellung auch erst später ausgebildet sein, so ist darin doch ein alter Glaube enthalten, derselbe, den wir im Kern aller alten Religionen finden: daß Heil und Unheil der Menschen von der Gunst und dem Zorn der Götter abhängen, daß sie es sind, die

---

beten sollten. Aethelfred, der König der Northumbrier, ließ zuerst die Mönche angreifen und niederhauen. „Denn" — sagte er — „wenn sie ihren Gott gegen uns anrufen, kämpfen sie ja gegen uns, auch wenn sie keine Waffen gebrauchen, da sie uns doch mit ihren Gebeten widerstehen." In dieser Äußerung spricht sich der germanische Glaube aus, daß die Götter den Sieg geben; für ihn haben wir eine Fülle von Zeugnissen (vgl. meine „Religion der Germanen in Quellenzeugnissen", 2. Aufl., S. 20 ff.). Grönbech deutet die Worte als Ausdruck der Furcht vor den „Neidworten" der Feinde und ihrer Unheil wirkenden magischen Kraft (Kultur und Religion der Germanen I, S. 120).

1) R. Strümpell (a. a. O. S. 6) stellt für das Mhd. fest, daß auch dort das durch „*heil*" ausgedrückte Glück noch an vielen Stellen als ein von außen zufallendes zu erkennen ist.

2) Vgl. das Heil des Berges Helgafell (S. 149).

des Schicksals walten, und daß man sie „nicht ohne Opfer bereit macht" (vgl. *ey sér til gildis gjǫf* „immer sieht die Gabe aufs Opfer", Háv. 145).

Daß das Heil wie das omen etwas dem Menschen von außen oder oben her Zukommendes ist, hat den Bedeutungsübergang, wie ich glaube, überhaupt erst ermöglicht. Es ist das tertium comparationis zwischen den beiden Begriffen.

Sofern das Adj. *heilig* eine Ableitung von dem Subst. ist, ergibt sich daraus seine ursprünglich religiöse Bedeutung von selbst. Immerhin ist diese Voraussetzung umstritten [1]). Wir können das aber auch dahingestellt sein lassen; in jedem Falle muß, ebenso wie der Bildung nach, auch semasiologisch zwischen Subst. und Adj. ein alter Zusammenhang bestehen [2]). Zwischen „Heil" und „gesund, unversehrt" ist allerdings ein solcher unmöglich, weshalb AUMANN (a. a. O. S. 447) auch annimmt, daß das Subst. von dem Adj. zu trennen sei. Aber wenn auch *heil* in allen germanischen Dialekten in dieser Bedeutung *(sanus, integer)* auf-

1) WILMANNS, Deutsche Grammatik II[2], S. 459, führt *heilig* unter den Adjektiven auf, die sich sowohl auf ein Adj. als auf ein Subst. beziehen lassen.

2) Es läge nahe, im ahd. *heil* n. einfach das substantivierte Adjektiv zu sehen. KLUGE (Nominale Stammbildungslehre der altgermanischen Dialekte, 3. Aufl. 1926, S. 102) hat gezeigt, daß in den germanischen Dialekten einfachen Adjektiven eine g-Weiterbildung ohne Bedeutungswechsel entspricht (z. B. ahd. *gōrag* gotischem *gaúrs* betrübt, ahd. *sālig* gotischem *sêls* usw.). Manchmal ist dann das einfache Eigenschaftswort solcher Paare zum Subst. geworden (ahd. *leidag: leid* Adj. Subst., ahd. *wirdig: werd* Adj. Subst.; ags. *sārig: sār* Adj. Subst.), so daß dann, nachdem die dem Suffix von jeher anhaftende Bedeutung des Versehenseins, Behaftetseins sich stärker herausgebildet hatte, *leidag, sārig* z. B. auch als Ableitung von Leid, *sār* (Subst.) gelten konnten. Das gleiche Verhältnis könnte man sich zwischen *heilag* und *heil* Adj. Subst. bestehend denken. Dagegen spricht aber der doch wohl festzuhaltende Zusammenhang mit altn. *heill*, ags. *hæl* f. Dafür, daß wir es auch in dem Neutr. mit einer germanischen s-Ableitung (Stamm **hailaz, hailiz*) zu tun haben, zeugt auch die ags. Nebenform *halor*. Vgl. KLUGE, a. a. O. S. 76.

tritt, so ist sie doch nicht die einzige, und vieles weist darauf hin, daß sie *nicht* die ursprüngliche ist. Die richtige Deutung wird schon durch den Gebrauch des von ihm abgeleiteten Femininabstraktums ahd. *heilî*, as. *hēli*, ags. *hæl* f., *hælu* f. nahegelegt. Wenn *heilî* außer für *sanitas* im Ahd. vornehmlich für *salus, salutare* gebraucht wird [1]), so kann diese letztere Bedeutung nicht aus der ersteren abgeleitet sein. Es muß vielmehr daraus geschlossen werden, daß die Möglichkeit zu einer solchen Differenzierung in der Bedeutung des Adj. schon angelegt war.

Ein direktes Zeugnis für einen magisch-religiösen Sinn des Adj. liegt in der bekannten, mittels seiner gebildeten Grußformel „Heil" vor.

Der älteste Beleg findet sich in einem mit gotischen Worten untermischten Hexameter der lateinischen Anthologie [2]): *De conviviis barbaris.*

Inter eils goticum scapia matzia ia drincan
Non audet quisdam dignos edicere versus.

(Zwischen dem got. „*hails*" und „*scapia matzia drincan*" wagt niemand würdige Verse vorzutragen.)

Gedacht ist offenbar an die Situation eines römischen Dichters, der bei einem Gelage zechender und lärmender Goten seine Verse vorträgt. Die angeführten gotischen Worte werden verschieden erklärt [3]). Aber ohne Zweifel sind es Zurufe, die während des Gelages ertönen, sei es nun, daß

1) *Dei mei salus: cotes mines heli* (Pa *haili*), Abr. (Gl. I 172, 31) *ci euuigeru heili ad aeternam salutem*, Weiss. Kat. (STEINMEYER, Die kleineren ahd. Sprachdenkmäler 32, 88); *daz ist unser heili*, Exhortatio ad plebem christianam (ST. 51, 48); *salutem animarum: heili selono*, Ben.Regel (ST. 201, 27); *in salutari tuo: in heili dinemo*, Rheinfr. Ps. Übs. (St. 301, 17); *heili thesemo husc gitan ist: salus domui huic facta est* (Luc. 19 9), Tat. 114, 2; *heili fon Judeis est: salus ex Judeis est* (Joh. 4 22), Tat. 87, 5; *heili dero rehton: salus iustorum*, Np. 36, 39; *die sint heilhafte dero heili christus est*, Np. 27, 8; *got. . . . uuurhta heili (operatus est salutem) dero werlte*, Np. 73, 12, u. ö. Daneben sind die Belege für *sanitas* selten; als Beispiele seien angeführt: *firmitas id est sanitas heili*, Abr. (Gl. I, 158, 12); *ther thia heili thar gibôt* (dem blutflüssigen Weibe, Mc. 5, 29); Otfrid 3, 14, 29: *ward heili sin hant (restituta sanitati manus eius*, zu Luc. 6, 10), Tat. 69, 5; *non est sanitas in carne mea: an minemo fleisce neist heili*, Np. 37, 8.

2) Anthologia latina, ed. AL. RIESE 1894, Nr. 285, S. 221.

3) Vgl. W. v. HELTEN, Zur Anthologia latina, Beitr. 29, 1904, S. 339 ff.

sie sich an den eintretenden Kellner richten („sei gegrüßt, schaffe zu essen und zu trinken“ bzw. „laßt uns nun essen und trinken“) oder die Trinkenden sie sich (wiederholt) gegenseitig zurufen. Im letzteren Falle würde der *hails*-Gruß nicht einem Eintretenden gelten, sondern dem Zechgenossen beim Zutrinken zugerufen werden (= prosit!).

Das Wort begegnet uns im übrigen als Willkommens- und als Abschiedsgruß in allen germanischen Dialekten.

Wulfila übersetzt *χαίρε* mit *hails* (Marc. 15, 18; Joh. 19, 3). Dem entspricht althochdeutsch *heil(wis): maete hel wis*, Salom. Gl. (Gl. 4, 150, 3); *heil uuis thu gebono follu (have gratia plena*, Luc. 2 8), Tat. 3, 2; *heile uueset havete* (Matth. 28, 9), T. 223, 2; *heil wih dohler*, Otfr. 1, 6, 5; *heil thu, Krist*, 4, 22, 27; altsächsisch: *hêl uuis thu Maria*, Hel. 259[1]); *ave vel chere hel uues*, Straßb. Gl. (WADSTEIN[2]) 107, 11); angelsächsisch: *wäs þû Hrōðgār hāl*, Beowulf 407; *hāle wese ge* Matth. 28 9; *beo ðu hal and sig gebletsod*, Nicod. 4; isländisch: *ver þu heill* (Hym. 11); *heill dagr, heilir æsir* (Sigrdr. 3/4); *heill verðu, Svava* (Helgakviða Hjörvarðssonar 40); *Heill skaltu, Agnarr, allz þik heilan biðr Veratýr vera* (Grimn. 3); *Heill sá er kvað, heill sá er kann* (Háv. 164) u. ö. Statt mit einem Hilfsverbum kann *heill* auch mit einem Verbum der Ruhe oder Bewegung verbunden werden: *Sil heil, frú* (Völsungasaga c. 24, S. 41); *Siltu heill, Glúmr* (Vígagl. c. 26); *komðu heill* (H. Hj. 31); *farið heilir* (Atlakv. 12); *Heill þu farir, heill þu aptr komir* (Vafþr. 4); auch in indirekter Rede: *bað hann heilan koma* (Vígagl. c. 8); *er Hǫkon bǫðu heilan koma rǫð ok regin*, Hákonarmál 18 (Skj. B. I, 59); *báðo þá fara ok heila hittast* (wünschte ihnen fahrewohl und ein glückliches Wiedersehen, Hávarð. c. 14). Dazu kommen noch solche dem Altn. eigentümliche Wunschformeln wie: *lifðu heill, konungr*, Grípisspá 17; *mæl þú allra drengja heilastr* (Heil dir für deine mannhaften Worte, eigentlich: „Du sprichst als der heilvollste der wackeren Kerle“) Fms. 8, 97: *njólið heilir handa* (Heusler: „gesegnet seien Eure Hände“), Nj. c. 45; *lúk heill munni sundr* („wohl hast du gesprochen“), Band. c. 15; *báðu hann heillum munni sundr* („sie wünschten ihm Heil zu seinen Worten“), Hávarð. c. 9)[3]).

---

1) Zitiert nach der (3.) Ausgabe von BEHAGHEL, 1922.

2) ELIS WADSTEIN, Kleinere altsächsische Sprachdenkmäler, 1899.

3) Ein Zuruf „drink heil“ ist in keinem altgermanischen Dialekt belegt. J. GRIMM, Deutsche Grammatik 4², 356, setzt ihn fürs Ags. an; er wird aber, nach Ausweis des Artikels *wassail* im Oxf. Dict. (auf den mich meine Kollegen B. BOROWSKY und L. SCHÜCKING aufmerksam machten) erst in mittelenglischen Quellen angeführt, zuerst bei GEOFFREY VON MONMOUTH in der „Story of Rowena“; von ihm haben ihn wohl WACE in seinem Brut, LAYAMON (Brut 14 332) und ROBERT VON GLUCESTER übernommen; WACE führt ihn jedoch auch selbständigerweise im Roman de Rou an. Die Formen *-heil, -hail, -hel* machen Übernahme des Ausdrucks aus dem Skandinavischen wahrscheinlich. In der in einem MS. von WACE's Brut sich findenden Form „*dreehehel*“ könnte ein altn. „*drekk heill*“ auch im ersten Teil bewahrt sein. Wahrscheinlicher, als daß die Wendung erst von den Normannen nach England gebracht ist, ist doch wohl, daß schon die Angelsachsen sie in Nordengland von den Wikingern übernommen haben. Das stützt die Annahme von v. HELTEN (Beitr. 29, S. 341), daß auch das oben angeführte *eils goticum* der Anthol. ein beim Zutrinken ausgesprochener Gruß war; vgl. auch die von v. HELTEN angeführte Stelle in der Praefatio von Venantius Fortunatus.

Diesen Gebrauch aus einer Bedeutung *sanus, heil, gesund* abzuleiten, ist nicht ohne Gewaltsamkeit möglich. Man denkt sich das so, daß man ursprünglich dem Begrüßten Gesundheit wünschte, „*heil wis*“ also eigentlich: „sei gesund“ bedeutete. Aber es ist weder selbstverständlich noch auch nur wahrscheinlich, daß ein Wunsch solchen Inhalts zu einem allgemeinen Segensgruß und Glückwunsch geworden sei. Viel näher liegt die Annahme, daß ebenso wie heute der Heilgruß auch im Germanischen von jeher schon mehr besagte als nur „gute Gesundheit“; und gewisse Gebrauchsweisen, namentlich in den angeführten isländischen Redensarten, schließen diesen Sinn geradezu aus.

„*Njótið heilir handa*“ ruft Njáll seinen Söhnen zu, als sie vom siegreichen Rachezug zurückkommen, gewiß unbekümmert darum, ob sie unverletzt waren oder nicht. Er will sagen, daß sie ihre Hände als Männer, bei denen *Heil* ist, gebraucht haben, daß ihre Tat heilvoll sei und daß er sie deswegen segne (vgl. auch „*Njóttu heill handa, son minn*“, Fóstbr. c. 3). Der gleiche Sinn liegt vor in den Wendungen: *lúk heill munni* („gesegnet deine Worte“); *gef þú manna heilaslr* („sei gesegnet für deine Gabe“, Flat. I, 336) usw. Nicht anders ist auch der einfache Gruß *heil, wæs hāl* usw. zu beurteilen. In den meisten Fällen merkt man ihm noch das Emphatische an, so im Magnificat (Tat. 3, 2 u. ö.). Im Altn. ist *heilsa* oder *fagna* der gewöhnliche Ausdruck für begrüßen; „*komðu heill, ver þu heill*“ usw. hat, wie die angeführten Stellen zeigen, immer etwas besonders Bedeutungsvolles an sich. Der Sinn ist „Heil sei mit dir“, und er ist dies zweifellos von jeher gewesen. Auch Wulfila, der sonst *hails* nur für *ὑγιής* verwendet, hätte es doch nicht zur Übersetzung von griech. *χαίρε* für geeignet befunden, wenn ihm der alte, mit Heil, Glück, Freude zusammenhängende Sinn nicht noch vertraut gewesen wäre. Dasselbe nehme ich auch noch für Tatian an, wenn er *heil* n. neben dem Adj. mehrmals in der Grußformel als Übersetzung von *osanna* verwendet (*heil*

sî Davides sune 117, 4; *heil, tob sî Davides sune* 116, 4). Bemerkenswert ist auch die Interpretation *heilo aut uuilleehomo* (z. B. Gl. 2, 327, 2); vgl. besonders die Erläuterung: *Osanna interieetio quasi dieas heilo aut willeeome quasi barbarus dieat wola herre heile gnâde* (Gl. 3, 414, 72—74).

Auch außerhalb der Grußformel finden sich überall in den germanischen Dialekten Verwendungen des Adjektivs, die auf den Sinn „heilsam" oder „heilvoll" hinweisen.

Wenn Wulfila (Tit. I, 9) „durch die heilsame Lehre" mit „*in laiseinai hailai*" und (2. Tim. 1_{13}) „das Vorbild der heilsamen Worte" mit *frisaht(s) hailaize waurde* wiedergibt, so mag er dazu durch das griech. ὑγιαινών veranlaßt worden sein, aber der Bedeutungsumfang des gotischen Wortes muß es ihm doch ermöglicht haben.

Im Ags. steht *hāl dōn* für *salvare* (z. B. Luc. 19_{10}; Wulf. *nasjan*). Die gleiche Verwendung ist für alts. *hēl* belegt; vgl. Hel. 2281: *lēt ina than hēlan uuiðar hetteandun*, was variiert wird durch *gaf him uuið thie fiund friðu* (Friede, Schutz). Auch im Ahd. wird *heil* für *salvus* gebraucht; so im Weiß. Kat.: *heil uuesan salvus esse* (St. 33, 109); bei Tat.: *thîn giloubo teta thih heila fides tua te salvam feeit* (Luc. 8_{48}) 138, 14; *uuer mag heit wesan qui ergo poterit salvus esse* (zu Matth. 19_{25}) 106, 4; *fohe sint thie dar heile uuerden qui salvi fiant* (Luc. 13_{23}) 113, 1; und Otfr.: *Gilouba thin in wara thiu deta thih hiar heila* (*fides tua salvam te feeit;* III 14, 49). Auf die Seele bezieht sich *heil* auch I 26, 13: *Thaz wir gangen heile fon themo bade* (der Taufe) *reine*, und III 21, 27: *Ni wurti man niheiner fon sunton sinen heiler.*

Wenn es Otfr. 1, 1, 98 heißt, daß sich das Volk nicht fürchte, solange sie ihren König „heil" haben *(unz se inan eigun heilan)*, so wird dabei kaum bloß an die körperliche Gesundheit, sondern vielmehr an das germanische Königsheil zu denken sein („als einen heilvoll Regierenden").

In denselben Bedeutungsbereich scheint mir die Wendung „*heilemo muote*" zu weisen. Tat. 53, 32 gibt damit lat. *sana mente* wieder, und ähnlich ist der Sinn Otfr. 3, 26, 25 (Kelle: „mit klarem Geist"). Etwas anders liegt es jedoch in Stellen wie Otfr. L, 61: *emmizen zi guate io heilemo muate*, und 2, 13, 15: *thaz minaz heila muat . . .;* denn hier ist *heil* offenbar = fröhlich, glücklich, selig (Kelle: „mein seliges Wohlergehen"), und ähnlich 4, 37, 37: *mit uns sih sama bliden in ewon zi guate mit heilemo muate.*

Der Ausdruck hat eine auffallende Entsprechung in dem isl. *heill hugr*[1]), das man bisher ebenfalls von der Bedeutung „heil und ganz, un-

1) *heilt er hugr Atla*, Atlam. 20; *fannka ek í hug heilom hióna vætr siðan*, Atlam. 96; *sins ins heita hugar*, Háv. 105, 6; *af heilom hug*, Reginsm. 7, 2, Sigurðarkv. 42, Sigvat 11, 7 (Skj. B. I 236); *ef þú hefir heitan hug við mik*, Nj. c. 116; *til heils hugar þins*, Laxd. 27.

verletzt" aus zu erklären suchte („ungeteilte Gesinnung, aufrichtiger, vertrauenswürdiger Sinn", Neckel, Edda-Glossar); doch erscheint auch diese Herleitung bei näherem Zusehen als recht gekünstelt und semasiologisch ungenügend. Eine aufrichtige Gesinnung ist nicht das Gegenteil von einer geteilten (das wäre vielmehr eine feste, kein Schwanken kennende), sondern von einer falschen, hinterlistigen. Es muß aber auch bezweifelt werden, daß „aufrichtig" den Sinn zutreffend wiedergibt; soviel ich sehe, nötigt kein Beleg zu dieser Übersetzung. Der wirklichen Bedeutung näher kommen Fritzner mit der Übersetzung: *Velsindethed, godt Sindelag = góðfysi*, und Kalund, der *til heils hugar þins* mit „um dein Wohlwollen zu erwerben" wiedergibt (Altn. Sagabibl. 4, S. 78).

Um zu einem richtigen Verständnis zu kommen, muß man von einem Grundsinn „heil, unverletzt" ganz absehen und vielmehr ausgehen von solchen Ausdrücken wie *heil kenning* (Lehre)[1]), *heilt ráð*[2]), *heilræði*[3]), *ráða e-m heilt*[4]), wo der Sinn offenbar überall „heilvoll, heilbringend, heilsam" ist (vgl. got. *haila laiseins*). Das norwegische Gefolgschaftsrecht verlangt, daß alle, die rechte Gefolgsmänner sein wollen, sich von allem Unnützen fern halten, auch die andern vom Bösen abhalten und zum Guten erhalten sollen, sowohl durch das Beispiel ihres eigenen ehrenhaften Verhaltens wie auch durch heilsames Zureden und nützliche Ratschläge und Reden: *oc svá í heilum fortölum oc nytsamlegom ráðum oc kenningom* (Hirðskrá 27, N.G.L. II 416). In gleichem Sinne begegnet, was besonders beachtenswert ist, auch die persönliche Konstruktion *vera heilráðr e-m*[5]), und *heill* selbst steht als persönliches Prädikat mit Dativobjekt in Sätzen wie: *var hann vitr maðr ok vel heill vinum sinum*, Bisk. I 621; *han (erkibiskup) skal væra þeim milldr faðer, heill ok góðviljugr*, Diplomatarium Norvegium III 39, S. 44; wenn der Gebrauch hier auch ins Christliche gewendet ist, muß er doch alt sein, und er kann nicht

1) *Prestrinn þiggr nu heila kenning, þó at leikmaðr gæfi*, Bisk. II 182, 20.

2) *hefui ek nú þui sótt á þinn fund at ek uænti hedan heilla ráda ok traustz*, Flat. II 82; *þá þurfu vér heilla ráða hvern vér skulum til konungs taka eptir hann*, Fms. 9, 246; *þessi hinn ungi konungr . . . þarf heilla ráða*, Fms. 9, 262.

3) *heilræði em ek kominn at sækja at þér um eitt vandamál*, Nj. c. 45; *ráð þú mér heitræði nokkur*, Nj. c. 45; *heilræði vilda ek af yðr þiggja*, Grett. c. 32; *þetta heilræði þágu þeir*, Bisk. I 621.

4) *ráð þú hverjum heilt*, Hugsvm. 11; *ván er mér at hann ráði mér heilt*, Nj. c. 21.

5) *kvað hana sér lengi heilráða verit hafa*, Grett. c. 78; *ekki veit ek, hversu heilráð þú ert oss nú*, Fóstbr. c. 4; *hann var . . . vitr ok forspár, heilráðr ok góðgjárn*, Nj. c. 20; *heilræðr* attributiv auch Sigv. 9, 2 (Skj. B. I 232); Helgakv. Hjörvarðss. 10: *ertattu, Hiǫrvarðr, heilráðr, konungr;* (Neckel „glücklich in seinen Entschlüssen").

anders verstanden werden als „wohlgesinnt, hold, sich so zu andern verhaltend, daß sie Nutzen, Heil und Segen von einem haben".

Diese Bedeutung ist es, die in *heilt hugr* vorliegt; es meint eine Gesinnung, die das Gegenteil ist von „Unheil mit sich führend". Háv. 105, 6 steht es offenbar im Gegensatz zu *itt iðgiǫld* (105, 4); ihre „*heile*", d. i. huldvolle Gesinnung hatte Gunnlöd Odin durch die Gabe des kostbaren Mets (*drykk ins dýra miaðar* Háv. 105, 2) bewiesen. Atlam. 20 gibt „dir wohlgesinnt, nicht feindlich" einen guten Sinn, und auch 96 ist nicht von „Aufrichtigkeit", sondern von dem „guten Einvernehmen" (zwischen Eheleuten) die Rede, wie GERING treffend übersetzt. Rm. 7, 2 variiert „*gaftattu af heilom hug*" das *gaftattu ástgjafir* (7, 1) besagt also: du gabst die Gaben nicht aus freundschaftlicher Gesinnung, nicht wohlwollend, so daß sie mir zum Heil gereichen sollten; also ein Gegenstück zu Háv. 105, 6. Zu Sigkv. 42 trifft GENZMERS Übersetzung „freundlichen Sinnes" das Richtige. Wenn Hildigunn (Nj. c. 116) Flosi versichert (mit Bezug darauf, daß sie den Ehrenstuhl für ihn hergerichtet hatte): *þetta gerðu vér af heitum hug*", so meint das auch nicht: aufrichtig, ohne Arglist, sondern: in freundlicher Absicht (HEUSLER: „in guter Meinung"). Und so will Sigvat 11, 7 mit dem „*heilom hug*" nicht seine Aufrichtigkeit versichern, sondern: daß er in guter, für den König heilsamer Absicht ihm die verräterischen Äußerungen seiner Feinde überbrachte. Die Versicherung, daß er selbst ihn nicht täusche, fügt er erst nachträglich hinzu *(þvít eigi brugðumk)*. Erst im abgeleiteten Sinne kann *heill (heilt maðr, heill hugr)* so auch okkasionell zu der Bedeutung „aufrichtig" gelangen[1]).

Es lassen sich also aus dem germanischen Material genügend Belege für eine Verwendung des Adj. *heil* im Sinne von „heilvoll, heilhaft, heilsam" beibringen, die zu der Bedeutung des Substantivs in wünschenswerter Übereinstimmung steht. Aus einer Grundbedeutung „heil, unverletzt" kann sie nicht oder doch nur auf sehr künstliche Weise entwickelt werden. Dagegen macht die umgekehrte Herleitung keine Schwierigkeit. Ist jemand voll Glück oder Heil, so zeigt sich das u. a. auch daran, daß er geistig und körperlich gesund ist, daß er unverwundet aus der Schlacht

1) Ebenso steht es mit *úheill*. Die in den Wörterbüchern angeführten Belege für „unaufrichtig, hinterhältig" können diese Bedeutung nicht bestätigen. Aus Fms. 6, 103 *(hann er slægr ok úheill)* und Sturl. II 244, 36 *(hann þótti vera nökkut óheill ok illráðr)* folgt nicht, daß *heill* mit *slægr* bzw. *illráðr* synonym ist. *úheill* ist einer, dem kein *heill hugr* eignet, von dessen Gesinnung einem kein Heil kommt, der es also nicht gut meint, sondern Böses im Schilde führt.

zurückkommt usw. Der Begriff „*sanus, integer*" ist also sekundär, aus dem des „Heils" erst abgeleitet. „Heil kehrtest du zurück" meinte ursprünglich: als einer, der Heil (Kampfheil) gehabt hat (vgl. *heilir hildar til, heilir hildi frá* im Runenlied der Háv., Str. 156). Der Sinn ist ganz der gleiche wie in dem Gruß „*njóttu heill handa*", mit dem *þórelfr* (Fóstbr.) ihren Sohn *þórgeirr* empfängt, der soeben seinen Vater gerächt hat, und in der Wendung *bað hann heilan koma*, Vígagl c. 8, wo der Begrüßte gleichfalls von einer Rachetat zurückkehrt.

Auch die durchgehende Verwendung des Verbums **hailjan* (got. *hailjan, gahailjan*, ags. *hælan*, as. *hēlian*, ahd. *heilen, giheilen*)[1]) im Sinne von *curare, sanare* kann mit Fug nicht dagegen angeführt werden.

Zunächst steht daneben der Gebrauch im Sinne von *salvare*, der zweifellos der ältere ist: *heili ùnsih, uuanta uuir furuuerden* (*salva nos, quia perimus*, Matth. 8, 25), Tat. 52, 4; *uuerolt sî giheilit thuruh inan*, Tat. 119, 10. Für das Alts. vgl. die wiederholt vorkommende Wendung: *helpan endi helean* (Hel. 3566 und 5586); sie gibt *salvare* wieder, um so bemerkenswerter, als es sich offenbar um eine alliterierende Formel handelt.

Nur von *salvus* aus versteht sich auch die Bezeichnung *Heleand*. VILMAR glaubte auch dieses Wort mittels „sanus, heil, unverwundet" erklären zu können[2]); er sah im *Heleand* „den vor Wunden Schützenden, die Wunden Heilenden, den Hunger Stillenden", und viele sind ihm darin gefolgt[3]). Dagegen spricht einmal, daß *heleand* in der alts. Dichtung durchgehend mit *neriand* (entsprechend got. *nasjands*) wechselt und *nerian* nur für *salvare*, nicht für *sanare* gebraucht wird (*ginerid fan theru nodi* 2265, ferner 2102, 3564 u. ö.) und vor allem, daß der Dichter mit dem Wort den Namen Jesus übersetzt (*The scal Heleand te namon êgan* 266; ebenso 443 und 3570). Nach JELLINEK, Zs. f. d. Alt. 36, 163, liegt dem V. 266 die Erklärung BEDAS zu Luc. I 31 zugrunde: *Jesus salvator sive salutaris interpretatur*. Auch im Ahd. ist *heilant* Wiedergabe von *salutaris*, so in Ib-Rd

1) Altn. *heila* scheint nach den Wörterbüchern für *sanare, curare* nicht vorzukommen. Sie führen nur an „*at hann hafe hæilat bonndom skaða sin*", Eiðsivathings Christenret I 37, NGL I, S. 387, wo es also im juristischen, nicht im medizinischen Sinne gebraucht wird (für das übliche *bœta*, vgl. Eiðs. II 30, N. G. L. I 402).

2) Deutsche Altertümer im alts. Heliand, Progr. Marburg 1845, S. 67.

3) So z. B. JOH. HERTEL, a. a. O. S. 124: „Das Wort Heiland bedeutet also Gesundmacher, Arzt, insbes. im kirchlichen Sinne Seelenarzt".

(Gl. 1, 292, 25, zu Deut. 32, 15; Vulgata: *a salutari*), meist aber von *salvator:* Gl. 3, 14, 7; 276, 66; Murb. Hy. 2, 6, 1; 7, 1, 2; *conseruator saluator heilant*, St. Pauler Luc.-Gl. (Gl. 1, 731, 39); vgl. *Soter grece saluator latine heilant*, Gl. 3, 182, 12; *Ihesum heilant*, St. Pauler Luc.-Gl. (Gl. 1, 734, 14) u. ö. Es kann kein Zweifel sein, daß das Wort den Retter und Erlöser meint.

Der Schlüssel für das Verständnis der Bedeutungsentwicklung von **hailjan* liegt in der Tatsache, daß die Medizin in magisch-religiösen Vorstellungen wurzelt und in der frühesten Zeit bei allen Völkern im Beschwören und Austreiben böser Geister, Dämonen oder Gewalten bestand. Der Kranke war voll Unheil (got. *unhails*) und die Behandlung durch den Vertreiber dieser Mächte gab ihm sein Heil zurück, machte ihn wieder „*heil*", d. h. heilvoll [1]). „Heilen" war so zunächst ein Erretten, Erlösen aus der Gewalt böser Mächte [2]). Von einem magisch-religiösen Grundsinn „wieder zum Heil verhelfen" geht ein bedeutungsgeschichtlich einfacher Weg über *salvare* zu *sanare*, *curare*, der genau der

---

1) Vgl. den Artikel „Health and Gods of Healing" in der Encycl. of Religion and Ethics 6, 540 ff. Dort heißt es (S. 540): „In the Odyssee the illness of individuals is regarded as sent by the gods, and from the gods alone is remedy to be procured". Ähnliche Auffassungen leben noch im Glauben des Volkes fort. „Stets ist der Gedanke der, daß dämonische Wesen das Unheil bringen oder das Heil hindern; dem Volk gilt die Krankheit nicht als Störung des Organismus, sondern es hält sie für ein wirkliches, für sich seiendes Wesen, vielfach geradezu für einen bösen Geist, den man durch Beschwören und Besprechen loszuwerden sucht. ... Wenn es dem Menschen gelingt, sich durch abergläubische Handlungen des überall lauernden Unheils leidlich zu erwehren, so empfindet er das als positive Leistung, als das Glück, geradezu als Heil" (Rühle in RGG. I 47 f.).

2) J. Weisweiler weist in seinem Buch „Buße" (1930, S. 81—87) darauf hin, daß „heilen" und „büßen" vielfach synonym gebraucht werden, z. B. im Ags.: *se þe banes byrst beted a. hæleð*, Ps. 108 18; im Alts.: *than maht thu after thiu suāses mannes gesiun sīðor gebōtean, gehēlean an is hōbde*, Hel. 1709—11; vgl. Boner 47, 12: *dar umbe daz im würde buoz und heil an sinem vuoz getan.* Nach Weisweiler ist auch „büßen" von Krankheiten eigentlich magisch gemeint; „*bœta bǫl*" heißt eigentlich: den von bösen Geistern beabsichtigten oder verursachten Schaden durch Gegenzauber abwehren oder beseitigen (a. a. O. S. 78 f.).

Bedeutungsentwicklung des Adj. und des von diesem abgeleiteten i-Femininums *heilî (salus > sanitas)* entspricht.

Auch der Zusammenhang mit den von **hailiz* abgeleiteten Verben *heilison* [1]), ags. *hælsian: augurari auspicari* (dazu ags. *hælsere*, ahd. *heilisari: augur, aruspex, heilisod: omen, augurium*) und ahd. *heilazen* [2]), altn. *heilsa:* begrüßen, wird von diesem Ausgangspunkt aus begreiflich [3]). Die erstere Bedeutung ergibt sich unmittelbar aus der von *heil(l)*, ntr.; denn das Orakel oder *omen* dient ja dazu, sich des künftigen Heils zu vergewissern. Das Grüßen aber war ursprünglich ein Heilwünschen. Man wünscht Heil auf den Kommenden oder Scheidenden herab [4]). Auch der Gebrauch von ags. *hālsian* im Sinne von *coniurare, exorcizare* [5]) läßt sich ohne Schwierigkeit aus dem Begriff des Heils herleiten, da man dem, den man beschwört oder bezaubert (z. B. beim Besprechen von Krankheiten) dadurch Heil zuwenden bzw. (beim Schadenzauber) ihm Heil entziehen oder Unheil zufügen will [6]). In christlicher Zeit verschob sich der Ton dadurch, daß die Kirche das Bezaubern und Beschwören verpönte, naturgemäß nach der schlechten Seite. Eine ähnliche Entwicklung wird auch für altn. *heilla* = bezaubern, verhexen anzunehmen sein. — Auffallenderweise gibt *heilison* in einigen ahd. Can.-Glossen (II 82, 35; 85, 19; 87, 35; 93, 34 u. ö.) *expiare* wieder *(expiandi causa za heilisonne)*. Es ist nicht ganz klar, wie das gemeint ist. Die Glosse gehört zu Canones I 121, Conc. Ancyr. 43, wo die Sünde der Wahrsagerei und Zukunftsschau verpönt wird (Qui divinationes expetunt et morem gentilium subsequuntur aut in domos suas

---

1) Belege bei H. Wesche, Der althochd. Wortschatz, S. 87.

2) Vgl. Wesche, Beitr. 61, S. 112.

3) Gegen Kl. Stroebe (Beitr. 37, S. 207) ist festzustellen, daß *heilison* nie die Bedeutung „einem Heil zurufen" gewinnt.

4) Wenn Wesche (Beitr. 61, S. 112) sagt: „Wenn man jemand Heil wünscht, dann ist das ein Wunsch für die Zukunft. Ursprünglich übte man dadurch einen magischen Zwang aus. Es mußte sich so erfüllen, was man gesagt hatte" — so ist das wieder eine unberechtigte Umdeutung eines religiösen Phänomens ins Magische. Der Heilwunsch ist eine Bitte an die heilgebenden Mächte, nicht eine magische Beschwörung.

5) Belege bei Jente, Die mythologischen Ausdrücke im altenglischen Wortschatz, Anglistische Forschungen, Heft 56, S. 324 f.

6) M. Gillivray (a. a. O. S. 60) will dagegen wieder von dem Begriff des Heilens ausgehen; ags. *hālsiān* habe sich von „heal" zu „heal by conjuring" und schließlich zu „to conjure" im allgemeinen entwickelt. Das ist aber höchst unwahrscheinlich. Von „heilen" zu „beschwören" führt kein gangbarer semasiologischer Weg, während die umgekehrte Entwicklung: beschwören > durch Beschwörung heilen > heilen ohne weiteres verständlich ist.

huiusmodi homines intradocunt exquirendi, aliquid arte malifica, aut, expiandi causa). Es wäre möglich, daß *za heilisonne* sich auf den Inhalt des ganzen Satzes bezieht. Umschreibt es aber expiandi causa und meint expiare das, was es eigentlich besagt, so würde daraus nicht mit WESCHE zu folgern sein, daß *heilison* hier „eine kultische Handlung ausführen" bedeute[1]). Die kultische Handlung ist das Orakel (divinatio); sein Zweck kann sein, entweder etwas Verborgenes oder Zukünftiges zu erforschen (exquirendi causa) oder festzustellen, warum Gott, die Götter oder Geister zürnen, um sie versöhnen (die Schuld sühnen) zu können. Man wird dann diesen Gebrauch von augurari trennen und darin einen selbständigen Versuch sehen müssen, mit dem Begriff des Heils einen andern religiösen Terminus zu verdeutlichen. Man faßte an der Sühne offenbar das *Ziel* ins Auge, das ja darin liegt, daß der Sühnende die göttliche Gunst und das durch sie bedingte Heil zurückgewinnt. Der Begriff der (Wieder-) Erlangung des Heils würde also auspicari und expiare verbinden. Es läßt sich so als Grundbedeutung von *heilison (hælsian)* „für sich oder andere das Heil erstreben, erwirken oder mitteilen" ansetzen.

Können wir zwischen dem Adj. und dem Subst. *heil* („Heil") einen befriedigenden semasiologischen Zusammenhang herstellen, so verliert die Frage, ob heilig von dem einen oder dem anderen abgeleitet ist, ihr Gewicht. Die Bedeutung des Wortes käme in beiden Fällen auf dasselbe hinaus. Die von Substantiven mit Hilfe der Silbe -ig, -ag gebildeten Adjektive bezeichnen eine der des Gegenstandes ähnliche Beschaffenheit oder irgendeine Verknüpfung mit ihm (vgl. H. PAUL, Deutsche Grammatik V, S. 93). Danach wäre *heilac* etwas, was mit „*heil*" irgendwie zusammenhängt, in Beziehung zum „Heil" steht oder entsprechend beschaffen ist[2]). Vom Adj. aus würde man genau zu derselben Bestimmung gelangen, da *hailag* ja, vielleicht „mit gesteigertem Sinne"[3]), wesentlich dasselbe wie *heil* (d. h. also heilvoll, heilhaft, heilsam) bedeuten müßte[4]). „Heil" und „heilig" sind ihrem

---

1) Der althochdeutsche Wortschatz, S. 91.

2) KLUGE, Abriß der deutschen Wortbildungslehre, S. 40, gibt als Bedeutung des Suffixes „versehen mit etwas" an. Aber diese Bestimmung ist zu eng: sie paßt nicht auf alle Bildungen (vgl.: zeitig, rosig u. a.).

3) Vgl. R. HENNING, Die deutschen Runendenkmäler, S. 31.

4) *heilag* würde sich zu *heil* verhalten wie ahd. *einac* zu *ein*, ahd. *gôrag* arm zu got. *gaurs* betrübt, ahd. *sâlig* zu got. *sêls* glücklich, ahd. *wirdig*

Grundsinn nach direkt oder indirekt auf das letztlich von der Gottheit bewirkte Heil bezogen. Sie konnten daher alles bezeichnen, was als Träger dieses Heils, als Mittel und Zweck des Heilwirkens galt oder irgendwie zu dem Heil in Verbindung stand.

Während also Herkunft und Verwandtschaft für **wîhaz* keine positiven semasiologischen Anhaltspunkte ergaben, haben wir für **hailagaz* in dem Zusammenhang mit **haila-* und dem Gebrauch des Grundwortes in den germanischen Dialekten eine Grundlage für die bedeutungsgeschichtliche Betrachtung gewonnen.

Wenn wir nun dazu übergehen, den Gebrauch der Worte in den alten Dialekten zu befragen, so werden wir unser Augenmerk darauf zu richten haben, ob und wieweit die so gewonnene Bedeutung von **hailagaz* durch das Vorkommen bestätigt wird. Für **wîhaz* sind wir in der Hauptsache darauf angewiesen, aus dem Gebrauch der Wortsippe selbst die Grundbedeutung zu erschließen.

Wir ordnen das Material nach den Dialekten, was sich schon dadurch empfiehlt, daß die Wort- und Bedeutungsgeschichte je nach den geschichtlichen (auch den glaubensgeschichtlichen) Verhältnissen bei den einzelnen Stämmen verschiedene Wege gegangen ist. Eine Scheidung nach Belegen heidnischen und solchen christlichen Gebrauchs, die an sich nahe gelegen hätte, läßt sich aus praktischen Gründen schwer durchführen. Auch sind hier die Grenzen nicht immer scharf zu ziehen, und da ein wesentlicher Teil unserer Untersuchung auf das Fortleben der alten Bedeutung in den Zeugnissen aus der Zeit nach dem Umbruch gerichtet ist, dürfte es ihrem Zweck besser entsprechen, die christlichen Belege immer im Zusammenhang mit den etwa vorhandenen heidnischen des betreffenden Dialektes zu betrachten.

---

zu *wërd*, *rihtig* zu *reht*; vgl. KLUGE, Nominale Stammbildungslehre, § 206, S. 102.

III. Das Vorkommen in den altgermanischen Sprachen.

A. Die außerdeutschen Dialekte.

1. german. *wīhaz.

a) Gotisch.

Die gotische Bibel Wulfilas hat für das Heilige nur das eine Wort *weihs*, das so die ganze Reihe von griechischen Ausdrücken (ἅγιος, ἱερός ἁγνός und ὅσιος) in allen ihren Bedeutungsnuancen vertreten muß. Daß es in den meisten Fällen ἅγιος wiedergibt, entspricht der neutestamentlichen Terminologie.

Es steht so für Christus (*sa weiha gudis* ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ Mc. 1 24; Luc 4 24), mit Beziehung auf Gott den Vater (*atta weiha* πάτηρ ἅγιε Joh. 17 11), *den heiligen Geist* (*ahma weihs* πνεῦμα ἅγιον Luc. I 35; 2, 25; Joh. 7, 39; Matth. 3 11; Marc. 1 8; Röm. 9 10; 1. Thess. 4 8 u. ö.), den Namen Gottes (*weih namo is* ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ Luc. 1 49); die Engel (*þize weihane aggele* τῶν ἁγίων ἀγγέλων Luc. 9 26; ferner Mc. 8 38); Gebote Gottes (*anabusns weiha* ἡ ἐντολὴ ἁγία Röm. 7 12); den Bund, den er mit den Menschen geschlossen hat (*triggwos weihaizos seinaizos* διαθήκης ἁγίας αὐτοῦ Luc. 1 72); seinen Ruf an die Menschen (*laþonai weihai* κλήσει ἁγία 2. Tim. 1 9); seine Kirche (Eph. 4 12) und die zu ihr gehören (Eph. 1 4; Kol. 1 22; I. Cor. 7 14); die Propheten und die Apostel (Luc. 1 70; Eph. 3 5); Johannes den Täufer (*wair garaihtana jah weihana* ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον Mc. 6 20); die Heiligen (d. h. die getauften Christen) (*þai weihans allai* οἱ ἅγιοι πάντες 2. Cor. 13 12; *miþ allaim þaim weiham* συν τοῖς ἁγίοις 2. Cor. 1 1; Eph. 3 10; ferner Kol. 1 12; Eph. 4 12; 5 3 usw.); den Kuß, mit dem sich die Christen grüßen (*in frijonai weihai* ἐν φιλήματι ἁγίῳ 1. Cor. 16 20; 2. Kor. 13 12; 1. Thess. 5 26); für Opfer (*saud qiwana, weihana* θυσίαν ζῶσαν ἁγίαν Röm. 12 1); und Tempel (*du alh weihai* εἰς ναὸν ἅγιον Eph. 2 21), letztere beiden Worte jedoch nur im übertragenen Sinn, mit Bezug auf die Christen; endlich die heilige Stadt Jerusalem (*in þo weihon baurg* εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν Matth. 27 53).

In den übrigen, ganz vereinzelten Fällen ist *weihs* Wiedergabe von: a) ἁγνός: *þishvah þatei weih* ὅσα ἁγνά (Phil. 4 8) (Luther: „keusch"); b) ἱερός: *weihos bokos* ἱερὰ γράμματα (2. Tim. 3 15); c) ὅσιος (Tit. 1 8: de Eigenschaft, die ein Bischof haben soll; Luther: „heilig"); dazu das Adverb *weihaba* für ὁσίως 1. Thess. 2 10.

Abgesehen von der heiligen Burg und den heiligen Büchern, ist *weihs* nur göttlichen und menschlichen Personen und solchen Abstrakten beigelegt, die das Verhältnis beider zueinander be-

treffen. Man kann es auch so fassen, daß mit *weihs* die göttlichen Personen bezeichnet werden sowie alle und alles, was zu ihnen gehört, sich auf sie bezieht und von ihnen ausgeht.

Während Wulfila ἅγιος und ἱερός ausschließlich durch *weihs* wiedergibt, übersetzt er ἁγνός an andern Stellen mit *hlutrs*: *ustaiknideduþ izwis hlutrans wisan* συνεστήσατε ἑαυτοὺς ἁγνοὺς εἶναι (Luther: rein) 2. Cor. 7 11, oder mit *swikns*: *mauja swikna* παρθένον ἁγνὴν (Luther: rein) 2. Cor. 11 2; *þuk silban swiknana fastais* σεαυτὸν ἁγνὸν τήρει 1. Tim. 5 22 (Luther: keusch). In allen diesen Fällen hat es einen sittlichen Inhalt; es scheint, daß Wulfila in das Wort Phil. 4 8 (im Gegensatz zu Luther, der hier auch „keusch" übersetzt) einen mehr religiösen Sinn hineingelegt hat. Auch ὅσιος ist einmal durch *swikns* wiedergegeben: *swiknos handuns* ἐπαίροντας ὁσίους χεῖρας 1. Tim. 2 8 (Luther: heilige Hände); hier hat Luther das Wort offenbar mehr in religiösem, Wulfila mehr in moralischem Sinne verstanden. Jedenfalls ergibt sich aus dem Sprachgebrauch Wulfilas, daß die Grundbedeutung von *weihs* jede Beziehung auf sittliche Qualitäten ausschloß.

Ich stelle den Befund einschließlich der lat. Worte (Vulgata) und der lutherischen Übersetzungen noch einmal übersichtlich zusammen:

ἅγιος	sanctus		*weihs*	heilig	Gegenstand
ἁγνός	sancta	Phil. 4 8	*weihs*	keusch	christl. Tugend
	incontaminatus	2. Cor. 7 11	*hlutrs*	rein	Christen
	casta	2. Cor. 11 2	*svikns*	rein	Mädchen
	castum	1. Tim. 5 22	*svikns*	keusch	Thimotheus
ὅσιος	sanctum	Tit. 1 8–9	*weihs*	heilig	Bischof
	purus	1. Tim. 2 8	*svikns*	heilig	Hände
ἱερός	sacer	2. Tim. 3 15	*weihs*	heilig	Schrift, Bücher

Interessant ist die genaue Parallele zwischen dem Sprachgebrauch Wulfilas und der Vulgata; Wulfila hat überall (und nur dort!) *weihs*, wo die Vulgata *sanctus* oder *sacer* hat.

Das Gegenteil von *weihs* ist *usweihs*, das zur Wiedergabe von βέβηλος dient: *witodalausaim jah untalaim jah unsibjaim ja frawaurhtaim jah unairknaim jah usweihaim* (ἀνόμοις δὲ καὶ ἀνυποτάκτοις, ἀσεβέσι καὶ ἁμαρτωλοῖς, ἀνοσίοις καὶ βεβήλοις 1. Tim. 1 9 (Luther: „ungeistlich"); *iþ þo usweihona swe usalþanaizo spilla biwandei* τοὺς δὲ βεβήλούς καὶ γραώδεις μύθους παραιτοῦ 1. Tim. 4 7 (Luther: „ungeistlich"); *iþ þo dwalona usweihona lausawaurdja biwandei* τὰς δὲ βεβήλους κενοφωνίας περιίστασο 2. Tim. 2 16 (Luther: „ungeistlich").

Dem Gebrauch des Adjektivs entspricht es, daß das Verbum *weihan* zur Wiedergabe von ἁγιάξω dient.

weihai ins in sunjai ἁγίασον αὐτοὺς ἐν τῇ ἀληθεία σου Joh. 17 17; *ih weiha mik silban ἐγὼ ἁγιάζω ἐμαυτόν* Joh. 17 19; *weihaida ist qens . . . ja gaweihaids ist aba ἡγίασται* 1. Kor. 7 14; *gaweihada þairh waurd gudis* (*ἁγιάζεται γαρ διὰ λόγον θεοῦ* 1. Tim. 4 5); *þanei atta gaweihaida ὁ πατὴρ ἡγίασεν* Joh. 10 36; *ei þo gaweihaidedi ἵνα αυτὴν ἁγιάσῃ* Eph. 5 26; *guþ gawairþjis gaweihai izwis ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς* 1. Thess. 5 23; *aþþan jabai hwas gahrainjai sik þizei wairþiþ kas du sweriþai gaweihaiþ ἐαν οὖν τις ἐκκαθάρῃ ἑαυτὸν ἀπὸ τούτων, ἔσται σκεῦος εἰς τιμήν, ἡγιασμένον* 2. Tim. 2 21. Überall handelt es sich um ein Wirken von oben her: Menschen werden von Gott, von Christus, von Gottes Wort usw. „geheiligt", d. h. heilig, des göttliches Geistes teilhaft und Gott zu eigen gemacht. Luther übersetzt es in allen Fällen mit „heiligen".

Nur in einem Falle tritt *weihan* für griech. εὐλογέω ein, das im übrigen stets mit *þiuþjan (gaþiuþjan)* wiedergegeben wird; nämlich 1. Kor. 10 16: *stikls þiuþiqissais þanei gaweiham*, eine sehr bemerkenswerte Ausnahme, die besonderer Erklärung bedarf. Offenbar ist Wulf. *þiuþjan* an dieser Stelle unpassend erschienen [1]).

Joh. 18 13 erscheint bei Wulfila ein vereinzeltes substantiv. *weiha* in der Verbindung *auhumists weiha* für ἀρχιερεύς, pontifex maximus (Kaiphas), während sonst ἀρχιερεύς ebenso wie ἱερεύς stets mit *gudja* (Abl. von *guþ*, Gott, altn. *goði*) wiedergegeben wird (z. B. Matth. 27 62; Mc. 8 31; 14 43; Luc. 3 2; Joh. 18 19 u. ö.). Die Ausnahme dürfte sich so erklären, daß Joh. 18 13 nicht nur, wie in allen anderen Fällen, eine Amtsbezeichnung vorliegt (übrigens fast stets im Plural), sondern die Aussage, daß Hannas *der* Hohepriester des Jahres war. Ein „*auhumists gudja*" muß sich für Wulfila hier jedenfalls verboten haben, obwohl er es gleich darauf gebraucht (V. 19). *weiha* hat keine Parallele in einem andern Dialekt. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es eine von Wulfila vorgenommene Lehnübersetzung zu ἱερεύς ist.

Eine jüngere (christliche) Bildung ist: *weihiþa* für Heiligkeit, Heiligung für neutestamentliches

a) ἁγιοσύνη 2. Kor. 7 1; 1. Thess. 3 13;

b) ἁγιασμός 1. Thess. 4 3; 4 7; 1. Tim. 2 15;

c) ὁσιότης Eph. 4 24.

Die Bedeutung entspricht der von *weihan;* es ist der Zustand gemeint,

---

1) *þiuþjan*, abgeleitet von *þiuþ*, Gut, das Gute, τὸ ἀγαθόν, ist vermutlich Lehnübersetzung von εὐλογέω, ebenso *þiuþeins* von εὐλογία (2. Kor. 9 6; Eph. 1 3).

der als Ergebnis des ἁγιάζειν (durch Gott, Christus, d. h. Geist) bei den Menschen erzeugt wird, ein Heiligsein oder -werden.

Joh. Hertel [1]) meint, daß *weiha* dem heidnischen Sprachschatz entlehnt sei und den Vollzieher der kultischen Handlungen bedeutete. Er schließt daraus und aus dem Gebrauch des Adj. *weihs*, daß dieses einen ausgesprochen priesterlichen Sinn hatte und alles das bezeichnete, was mit dem Kult zusammenhing. Nun ist es schon ein circulus, wenn Hertel *weiha* als „Weiher" übersetzt und daraus die kultische Bedeutung von *weihs* ableitet. Die Bedeutung von *weiha*, das höchstwahrscheinlich nomen agentis zu *weihan* ist [2]), muß vom Verbum her bestimmt werden, das seinerseits Ableitung vom Adj. ist. Über das Adj. läßt sich nichts weiter aussagen, als daß es Wulfila als das geeignetste Wort erschien, um das ἅγιος und ἱερός der Bibel wiederzugeben. Hertel verkennt mit andern, daß der Übersetzer Wulfila es mit ἅγιος und ἱερός als Ausdrücken der biblischen Gräzität zu tun hatte. Wenn er z. B. ἱερὰ γράμματα mit *weihos bokos* übersetzt, so tut er das nicht, wie Hertel meint, weil die Bibel mit dem Kult (und der Kirchenlehre) zusammenhing, sondern einfach, weil ihm für ἱερός kein anderer Ausdruck als *weihs* geeignet erschien und im übrigen das neutestamentliche (ganz seltene) ἱερός sich bedeutungsmäßig von ἅγιος nicht wesentlich unterschied. Der durch die Struktur der heidnischen Kultreligion bedingte Bedeutungsunterschied war für das Christentum wesenlos geworden. Hier spielt das Kultische jedenfalls keine entscheidende Rolle [3]). „Was im biblischen Sinne das Wesen der Heiligkeit ausmacht, liegt im Grunde in keinem der betr. Syno-

---

1) Abh. d. Sächs. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl. 40, Nr. 2 (1929), S. 123.

2) Vgl. Kluge, Nominale Stammbildungslehre, 3. Aufl., 1926, S. 10.

3) Wenn Wulfila βέβηλος mit „*usweihs*" übersetzt (1. Tim. 1 9), so will er damit nicht das bezeichnen, was dem Kult und der Kirchenlehre widerspricht, sondern diejenigen und dasjenige, was nicht *weihs*, d. h. heilig, geheiligt im Sinne des Apostels war. Auch Luthers „ungeistlich" meint dies; denn es ist dabei an den „heiligen Geist" zu denken.

nyma“ (Cremer)[1]. Die Worte hatten eben eine völlige Umprägung erfahren.

Zwar bezeichnet *ἅγιος* im A. T. auch den Tempel, die Kultstätte usw., geht aber in erster Linie auf Gott, seinen Namen, seinen Geist; von ihm geht die Heiligkeit aus auf alles, was ihm gehört, ihm dient oder sonst zu ihm in Beziehung steht, und so auch auf die Menschen *(ἔθνος ἅγιον)*. „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig.“ Im N. T. wird es dann vor allem durch Paulus ins Subjektive gewendet, die kultische Bedeutung verschwindet bei ihm: der Christ, die christliche Gemeinde ist durch die Verbindung mit Christus und dem Heiligen Geist selbst heilig. In den späteren neutestamentlichen Schriften verbindet sich der Gebrauch mit dem alttestamentlichen[2]. „*ἅγιος*“, sagt Cremer, „ist in der biblischen Gräzität des A. T. und des N. T. das einzige Wort, mit welchem der, die ganze Schrift durchdringende, die gesamte göttliche Offenbarung gestaltende, allein der Religion der Offenbarung eigentümliche Begriff der Heiligkeit ausgedrückt wird“[3]. Über diesen Begriff war sich natürlich auch der christliche Bischof Wulfila klar. *ἅγιος* war ihm Ausdruck für die der Bibel eigentümliche Vorstellung von der von Gott gewirkten Heiligkeit des Menschen[4]. Diesen Sinngehalt wollte er mit *weihs* wiedergeben. Indem er das Wort aus der heidnischen Kultsprache übernahm, prägte er es im christlichen Sinne um, wodurch es von der Beziehung zum Kult gelöst wurde. Aus dem Gebrauch von *weihs* für *ἅγιος* kann eine solche Beziehung also nicht erschlossen werden.

1) Bibl.-theol. Wörterbuch zum N. T., S. 34 ff.

2) Vgl. Ed. Williger, Hagios, Gießen 1932, S. 83 ff.

3) A. a. O. S. 34.

4) Es trifft ja auch nicht zu, was Joh. Hertel (a. a. O. S. 123) behauptet, daß für Wulfila *ἅγιος* die Personen sind, die berechtigt sind, am Kult teilzunehmen bzw. die nach der aus dem Kulte die Folgerungen ziehenden kirchlichen Vorschrift leben, sowie die Dinge, die mit dem Kult zusammenhängen. Diesen Sinn hatte *ἅγιος* nicht einmal im hellenistischen Griechisch. Wo das Wort im N. T. auf heilige Gegenstände und Orte angewandt wird, geschieht es mehr unter dem Einfluß des A. T. als des heidnischen Hellenismus (vgl. Williger, Hagios, S. 94). Williger hat (a. a. O. S. 95) mit guten Gründen wahrscheinlich gemacht, daß auch die Formel *πνεῦμα ἅγιον* erst gebildet werden konnte, als *ἅγιος* die (christliche) subjektive Bedeutung schon erhalten hatte. Der heidnische Hellenismus kennt nur ein *πνεῦμα ἱερόν*, das dem *spiritus sacer* des Seneca (ep. 41, 2) entspricht. *ἱερός* bedeutet wie *sacer* geweiht, außerdem aber auch „göttlich“, während *ἅγιος* im echt griechischen Sinn nur bedeuten konnte „zu scheuen“, was auf das göttliche *πνεῦμα* im Sinne des Hellenismus nicht paßte.

Wenn wir aber aus Wulfilas Sprachgebrauch nichts direkt für die ursprüngliche Bedeutung der Wortsippe *weihs* entnehmen können, weil sich die biblische Gräzität dazwischen schiebt, so ergeben sich doch gerade hieraus nicht unwichtige Folgerungen. Es kann z. B. daraus, daß *weihs* in der weitaus überwiegenden Mehrzahl der Fälle für *ἅγιος* steht, nicht auf eine nähere semasiologische Beziehung zwischen *weihs* und *ἅγιος* geschlossen werden; das erklärt sich vielmehr einfach aus dem Usus der Bibel, vor allem des N. T.; dieses hat nur einen Beleg für *ἱερός* (als adj. Attribut): das oben erwähnte *ἱερὰ γράμματα* (sonst nur noch *το ἱερόν*, *τα ἱερὰ*, das, die Opfer 1. Kor. 9 13). Es wäre darum möglich, daß die ursprüngliche Bedeutung von *weihs* der von *ἱερός* (lat. *sacer*) entsprach oder ihr doch näher stand als der von *ἅγιος*[1].

Dem alten Sinne von *weihs* bzw. *weihan* dürfen wir am ehesten dort nahezukommen hoffen, wo Wulfila die Worte einmal in einer eigenwilligen, dem griechischen Text nicht entsprechenden Weise gebraucht. Eine solche Stelle ist der oben erwähnte Vers 1. Kor. 10 16: *stikls þiuþiqissais þanei gaweiham* (*το ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν*). Wulfila übersetzt sonst *εὐλογέω* stets mit *(ga)þiuþjan*, auch z. B. Luc. 9 16 und Marc. 8 7, wo von dem Segnen der Brote und Fische durch Jesus die Rede ist. Wenn er nur an dieser Stelle, und zwar, was besonders ins Gewicht fällt, unter Preisgabe des Parallelismus *εὐλογίας* — *εὐλογοῦμεν*[2], den auch die Vulgata festhält, *weihan* wählt, so muß er dazu einen besonderen Grund gehabt haben. Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir ihn darin suchen, daß das Segnen des Kelches beim Abendmahl für ihn eine sakramentale Handlung bedeutete, die in gewissem Sinne einem heidnischen Kultakt entsprach. Zu-

1) Der Unterschied zwischen *ἅγιος* und *ἱερός* bestand in alter Zeit darin, daß *ἅγιος* das Heilige in seiner Beziehung zum Menschen bezeichnete, also „Ehrfurcht gebietend, zu scheuen, sakrosankt, tabu“ bedeutete, *ἱερός* dagegen das Heilige in seiner Beziehung zur Gottheit, einerseits „göttlich“, andererseits „geweiht“; vgl. Williger, Hagios, S. 72; Cremer, Bibl.-theol. Wörterbuch z. N. T., S. 39.

2) Darauf hat schon Hertel a. a. O. S. 123 hingewiesen.

grunde liegt also seiner Wahl hier der katholische Sakramentsbegriff mit seiner von den hellenistischen Mysterien wohl nicht unbeeinflußten Vorstellung von der magischen Wirkung der Weihe. (Irdische Elemente werden durch die Worte des Priesters zu etwas Göttlichem [1].) Man wird daraus den Schluß ziehen dürfen, daß sich für Wulfila — jenseits der christlichen Umprägung — mit *weihan* der Sinn der kultischen Weihung verband. Wenn er im übrigen *εὐλογέω* (mit personalem *und* sachlichem Objekt) ausschließlich durch *þiuþjan* wiedergibt, so zeigt das andrerseits, daß *weihan* für ihn den Begriff des Segnens nicht mit einschloß, offenbar deshalb, weil er mit diesem im allgemeinen keinen kultischen Sinn verknüpfte. Es war für ihn eine rein menschlich-profane Handlung. *weihan* dagegen meinte: konsekrieren, etwas in die göttliche Sphäre erheben, zu einem sacrum und dadurch tabu machen. Consecrare, „weihen" in diesem seinem eigentlichen Sinne, muß von dedicare durchaus geschieden werden. Die Übergabe an die Gottheit ist nicht das Wesentliche, sondern daß durch eine Einwirkung mittels göttlicher Kräfte, wie sie in einem Kultakt wirksam sind, eine Person oder ein Gegenstand der Profanität entzogen, in einem gewissen Maße numinos oder göttlich wird. Indem *weihan* einen solchen — wenn man will magischen — Prozeß ausdrückte, eignete es sich besonders zur Wiedergabe von *ἁγιάζω* [2]), das übrigens erst eine christliche Bildung ist: durch göttlichen Einfluß *ἅγιος* machen.

Für das Adj. *weihs* würde daraus eine Bedeutung zu folgern

1) Diese Auffassung des Abendmahls war schon in den ersten Jahrhunderten ausgebildet worden. Nach Irenäus kommt durch die Anrufung kraft des priesterlichen Segenswortes der Geist Gottes auf die Elemente herab und verwandelt diese. Vgl. DÖLLINGER, Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten, Mainz 1826, S. 33 f.; R. SEEBERG, Lehrbuch der Dogmengeschichte I³, S. 459. Vgl. RGG. I 18.

2) *ἁγιάζω* wird in der *Vulgata* teils durch sanctificare, teils durch consecrare wiedergegeben. consecrare ist dem N. T. fremd. Da die alttestamentlichen Belege in den erhaltenen got. Texten nicht vorkommen, läßt sich nicht feststellen, wie Wulfila den Begriff wiedergegeben haben würde.

sein, die der von *sacer*, *ἱερός*, hebr. *kadoš* tatsächlich nahekommt. Es bezeichnet das Numinose, Göttliche im eigentlichen Sinne, und im irdischen Bereich das, was der numinosen, kultischen Sphäre zugehört oder dieser durch eine kultische Weihung zugewiesen und so von der profanen Welt geschieden und abgesondert ist [1]). Am treffendsten wird dieser Sinn vielleicht durch die Definition bezeichnet, die WHITEHOUSE (ERE VI, 751) von hebr. *kadoš* gibt: „The term k-d-š- expresses the separation or reservation of a thing or a person for divine use or a divine cult, and the state of an object or person so reserved and brought into close relation with Deity as inaccessible or hardly accessible, and invested with quasi-divine character and power."

Nach allem ist es keine fernliegende Vermutung, daß das Gotische auch ein dem griech. *ἱερόν* entsprechendes Subst. *weih* (sacrum) als Bezeichnung für das kultische Heiligtum gekannt hat. Wulfila hat es freilich nicht; er gebraucht als Bezeichnung des jüdischen Tempels entweder *alhs* (für *νάος*: Mc. 14 58; 15 29; Matth. 27 5 u. ö.; für *ἱερόν* Mc. 11 11; 15 16 usw.; Luc. 2 27. 37 usw.; Joh. 7 14 u. ö.) oder *gudhus* (für *ἱερόν* Joh. 18 20). Es könnte sein, daß er *weih* aus demselben Grunde nicht aufnahm, aus dem auch die Sept. *ἱερόν* meidet und es nur Ezech. 27 6; 28 18 gebraucht, wo von der Heiligkeit des *heidnischen* Tyrus die Rede ist (nach CREMER a. a. O. S. 507): es mochte ihm als gebräuchlicher Terminus für die *heidnischen* Kultstätten gelten; doch vgl. S. 225.

Ein got. Subst. *wīh* glaubt man ja nun an anderer Stelle gefunden zu haben, nämlich auf dem Goldring von Pietroassa. Allerdings ist dieser Beleg nicht unbestritten. Zwar ist an der Echtheit der Inschrift kein Zweifel; auch herrscht heute ziemliche Einmütigkeit darüber, daß das Fundstück den (heidnischen) Goten zugeschrieben werden muß [2]), die Sprache der Inschrift also gotisch ist. Eine genaue Datierung, die z. T. auch von der Auffassung der Inschrift abhängt, ist nicht möglich, doch nehmen

1) CREMER (a. a. O. S. 506) gibt als Sinn des heidnischen *ἱερός* an: „heilig, hehr"; was in irgendeiner Beziehung zur Gottheit steht, irgendeine Verbindung mit dem Göttlichen beansprucht, von den Göttern ausgeht, ihnen geweiht ist.

2) Vgl. ARNTZ-ZEISS, Die einheimischen Runendenkmäler des Festlandes, S. 64 ff.

die meisten Forscher an, daß der Fund aus dem 3. oder 4. Jahrhundert stammt. Nur über die Lesung und Deutung der Inschrift gehen die Ansichten noch immer auseinander.

Ich stelle hier nur die wichtigsten der neueren Erklärungen zusammen.

RUDOLF HENNING[1]) las: *gutanio wi hailag* und übersetzte: das gotische heilige (unverletzliche) Göttereigen (Tempelgut). Dem schloß sich im wesentlichen R. MEISSNER[2]) an, nur daß er, einem Gedanken Cosijns (1878) folgend, *Gutanio* als Gen. zu *Gutanjos* („weibliche Schutzgeister") auffaßte. PIPPING[3]) erklärt: *guta[n]niowi heilag:* neues heiliges Geschmeide (eigentlich Gußwerk). v. FRIESEN[4]) liest: *Gutani owi hailag* (= Wulfila *gutane weih hailag*). v. GRIENBERGER faßte 1898[5]) *hailag* als Glückwunschformel (Heil-, Glückbringendes = *faustum*) auf und verstand den ersten Teil der Inschrift als Namen: *Gutaniwi* = Gotenmädchen, las also *Gutaniwi, heilag;* später schloß er sich aber im wesentlichen der Lesung v. FRIESENS an[6]). R. LOEWE[7]) dachte an eine Parallele zu der öfter (auch auf goldenen Ringen) vorkommenden Inschrift *Jovi sacrum* und las dementsprechend: *Gutan Jowi hailag* „*Gutorum Jovi sacrum*". C. MARSTRANDERS Untersuchungen[8]) führten ihn, nachdem er zunächst die Lesung: *Gutani owi hailag* „*Gutorum possessio sacra*"[9]) oder „*Gutorum tutamentum sacrum*" erwogen hatte, schließlich zu dem Vorschlag: *Gutan(i) Ingwa hailag (Gutonum Ingwo sacrum).* S. BUGGE[10]) teilte auf: *Gutani o wi hailag,* wobei er in ō ein Substantiv mit der Bedeutung „gutes Eigentum" (< **awi-*) sah, und übersetzte: *Goternes indviede, hellige Klenodie.* W. KRAUSE[11]) macht sich S. BUGGES Lesung zu eigen, versteht aber *o* im Sinne des Runennamens als „*Odal*", „Besitz", nimmt außerdem zwischen *o* und *wi* eine Satztrennung vor und übersetzt dementsprechend „der Goten Besitz, heiliges (unter göttlichem Schutz stehendes) Weihtum".

Während also PIPPING, v. GRIENBERGER in seiner ersten, MAR-

---

1) Die Deutschen Runendenkmäler, 1889, S. 43.
2) Zs. f. d. A. 66, S. 58.
3) Neuphilol. Mitt. 1904, S. 166.
4) Om Runskriftens Härkomst, 1904 (Upps. Univ. Arsskr. 1906), S. 28.
5) Ark. f. n. Fil. 14, S. 128.
6) Idg. Forsch. 40, Anz. S. 39.
7) Idg. Forsch. 26, 1910, S. 205.
8) Norsk Tidsskrift f. Sprogvidenskap, Bd. 3, Oslo 1929, S. 39—64.
9) In *owi* sah er (als einer ostgotischen Form für *auwi*) eine Entsprechung zu westgot. *awi,* urnord. *auja,* Kleinod, Wertstück.
10) Aarbøger for nordisk Oldkyndighed og Historie 1905, S. 320.
11) Runeninschriften im älteren Futhark, Halle 1937, S. 595.

STRANDER in seiner letzten Erklärung und LOEWE die beiden vor *hailag* stehenden Buchstaben als Endsilbe zu dem vorhergehenden Wort ziehen, lesen die übrigen Erklärer auf Grund einer bekannten runischen Schreibregel *wihailag* als *wih hailag*[1]), indem sie in *wih* den Nom. Sg. des dem altn. *vé* entsprechenden Neutrums sehen. Nur BUGGE faßt *wi(h)* als Adjektiv und mit *hailag* zusammen als Attr. zu *o* (= *oþal,* Besitztum). Es ist zwar nicht unmöglich, jedoch ohne jede Parallele und auch an sich wenig wahrscheinlich, daß *wih* und *hailag* in dieser Weise attributiv nebeneinander gestanden haben. Die Lesung *wi(h) hailag* erfordert mit Wahrscheinlichkeit ein subst. *wih.* Was ist darunter zu verstehen?

W. KRAUSE meint, das Wort könne sowohl auf den Ring wie auf den Tempel gehen, zu dem er gehörte (a. a. O. S. 595). Die meisten Erklärer denken bei dem „heiligen Gegenstand" an den Goldring selbst, ohne sich darüber zu äußern, ob sie ihn für ein Kultgerät oder einen Weihgegenstand halten. HENNING dagegen bezieht das Wort auf den ganzen Hort, von dem der Ring einen Teil bildete und den er als den Tempelschatz der Goten ansieht („als das *eign goða,* den heiligen, unter dem Schutz der Götter stehenden und diesen zugehörenden Kult- und Stammesbesitz, dessen Verwaltung und Aufbewahrung den Königen und Priestern zukam"[2]). Auch v. GRIENBERGER (Idg. Anz. 40, S. 39) hält es für wahrscheinlicher, daß mit *wi(h)* der ganze Goldschatz, zu dem der Ring gehörte, gemeint sei. MOGK, der sich der Lesung HENNINGS anschließt, vermutet in dem Stück den Türring eines Tempels[3]). Ein goldener oder vergoldeter Türring ist uns aus dem skandinavischen Norden bezeugt, vgl. Heimskr. I 370, eine Stelle, auf die schon MEISSNER (Zs. f. d. A. 66, 216) hingewiesen hat; wenn er den Ring von Pietroassa für zu kostbar hielt, als daß er für einen solchen Zweck gedient haben könnte, so ist das kein durchschlagender Einwand. Ebensogut könnte man aber auch an einen Altar- oder Eidring denken, wie er nach dem Zeugnis isländischer Quellen auf dem *stallr* des Tempels liegen sollte (Lnb. 258, S. 96; Eyrb. c. 4; Kjaln. c. 2)[4]).

---

1) Wenn v. FRIESEN (a. a. O. S. 28) das vorausgehende *o* zu *wi* zog und so *Gutani owi hailag* las, so meinte er doch dasselbe, da er auf Grund seiner Theorie von der Entstehung der Runenschrift in *ow* nur eine Schreibung für *w* (als Nachahmung des griech. *ov*) sah.
2) Die Deutschen Runendenkmäler, S. 43.
3) HOOPS' Reall. d. germ. Altertumskunde II 477.
4) Vgl. S. 129.

Die Annahme, daß sich *wi(h)* auf den Tempel bezieht, liegt recht fern, sie ist auch, wie ich sehe, von niemand verfochten worden, es sei denn, daß die Äußerung von W. H. VOGT [1]), daß das *wīh hailag* der Inschrift genau dem des *vé heilagt* des Hyndlaliedes der Edda entspreche, so gemeint sein sollte. Bezeichnet das Wort den ganzen Goldschatz, so würde es, wenn es sich nach HENNINGS Annahme um einen Tempelschatz handelt, am ehesten aufzufassen sein als „Götterbesitz, Weihgeschenk, Sakraleigentum". Auch wenn *wīh* den Ring selbst meint — was als das Nächstliegende auch das Wahrscheinliche ist —, kann dies der Sinn sein, falls er nämlich so als ein Teil des Tempelschatzes bezeichnet werden sollte. Die andere Möglichkeit ist, daß der Ring *wīh* genannt wird als ein Gegenstand, dem wegen seiner Verwendung beim Kult (z. B. als Altarring) Heiligkeit zukam. Einen großen Unterschied würde das kaum machen. So oder so wäre es eine Sache, die zum Kultbezirk gehörte. In der Bezeichnung *wīh* würde so jedenfalls liegen, daß der Ring ein dem profanen Bereich entzogener, sakraler Gegenstand sei.

Das alles ist natürlich hypothetisch, solange Sinn und Inhalt der Inschrift nicht endgültig feststehen. Auch wenn man die Lesung *wih hailag* für gesichert hält, könnte über den Sinn von *wih* nur die Entstehung und die Geschichte des Ringes Auskunft geben; über sie lassen sich aber höchstens Vermutungen anstellen. Für die Erhellung der alten Bedeutung von *wīh* wird man die Inschrift darum vorerst besser nicht zu Rate ziehen.

b) Angelsächsisch.

Im Angelsächsischen begegnet allein ein Substantiv *wīg*, *wēoh* n. in der Bedeutung „*idolum*, Götze", während das Adj. und das Verbum als selbständige Wörter fehlen; hier herrschen von Anbeginn der schriftlichen Überlieferung an ausschließlich *hālig* und *hālgian*.

Es ist jedoch möglich, daß ein altes *wīhjan* fortlebt in christl. *fulwian* (< **ful-wihian?*). Gehörte *wīhian*, wie man in diesem Falle ja wohl an-

1) Ztschr. d. Sav.-Stiftg. f. Rechtsgeschichte, Germ. Abt. 57, 1937, S. 44 f.

nehmen muß, der heidnischen Kultsprache an, so würde die Bildung **fulwihian* aus dem Wunsche der Christen zu erklären sein, sich von dem früheren Gebrauch des Wortes zu distanzieren. Ähnlich ist man auch in andern Fällen verfahren [1]).

Mit größerer Wahrscheinlichkeit ist, schon im Hinblick auf das subst. Neutr., frühere Existenz eines adj. *wīh* anzusetzen. Man nimmt wohl mit Recht an, daß es sich als Bestimmungswort in einigen substantivischen Kompositis erhalten hat, so z. B. in nordh. *wīgbed*, ws. *wēofod* „Altar" [2]), eigentlich „heiliger Tisch"; das hat jedenfalls mehr für sich als *wīg* mit SWEET als Nomen aufzufassen und dementsprechend „Götzenbildtisch" zu übersetzen [3]). Wir kommen auf die Frage noch zurück. Auch *wīgsteall* („Stelle in der Kirche, wo der Altar steht") ist mit „heilige Stätte" wohl am befriedigendsten gedeutet (vgl. altn. *véstallr*, Ynglingatal 12, und *stallheilagr staðr*, Fiǫlsvinnsmál 40). Zweifelhaft mag *wīggield* st. n. „Götzenbild" erscheinen (*onhnigon to þam herige hæðne þeode, wurðedon wīhgyld*, DANIEL 182, GREIN, Bibl. d. ags. Poesie II 484); da aber *gield* st. n., eigentlich „Opfer", des öfteren, indem es auf den Gegenstand des Opferns übertragen wird, selbst für „Götzenbild" steht [4]), möchte ich auch hier in *wīg-* eher das Adj. sehen. Daneben stehen allerdings Komposita, in deren erstem Glied wir es zweifellos mit dem Subst. *wīh* zu tun haben, so *wīgsmið* st. m. Götzenbildmacher (*þá wæron deofulgild deoree hæþenra golde and seolfre þa her geara menn worhton wigsmiðas wræste mid folmum*, Ps. 113 2); *wīg-weorðung* st. f. für Götzenverehrung (*buton þu forlæte þa leasinga weohweorðinga*, Juliana 180) u. a.

Als selbständiges Wort erscheint nordh. *wīg*, ws. *weoh* st. n. nur noch in einigen poetischen Denkmälern, und zwar ausschließlich mit Bezug auf heidnische Götzenbilder, z. B. Dan. 201: *þæt hie þæs wiges wihte ne rohton:* daß sie des Götzenbildes nicht achteten; Jul. 23: *Oft he hæþengield ofer word godes weoh gesohte:* oft suchte er die Heidenopfer

1) Vgl. *folbuoza* neben *buoza* (satisfactio), ahd. Glossen I 291, 56; *folbuozan* neben *buozan* (satisfacere), ags. und altnorweg. *yfirbōt*. JOSEF WEISWEILER (Buße, 1930, S. 224) bemerkt dazu: „Um die kirchliche Bedeutung von der rechtlichen, zauberischen usw. zu unterscheiden, gebrauchte man Komposita wie ‚Voll-, Tat- oder Überbuße'. Die rechtliche und zauberische stammte natürlich aus dem Heidentum." Anders erklärt *fulwian* dagegen J. GRIMM; er „sieht darin den Begriff der mundatio, purgatio; vielleicht von full, plenus (wörtlich „vollweihen") und somit eigentlich die ‚confirmatio' im kirchlichen Sinne bezeichnend" (C. W. GREIN, Sprachschatz der angelsächs. Dichter, 1912, S. 232).

2) Belege bei JENTE, Anglistische Forschungen, Heft 56, S. 18 f.

3) Vgl. JENTE S. 21.

4) Vgl. JENTE, a. a. O. § 26 S. 23.

gegen Gottes Wort, die Götzenbilder auf, u. ö.[1]). Einmal in den Versus Gnomici Exeter (134 f.) mit Bezug auf germanische Götter: *Woden worhte weos, wuldor alwalda rume roderas:* Wodan machte die Götzen, der allwaltende Gott die weiten Himmel.

Nach dem Verlust des Adj. und des Verbums ist die Erhaltung des Subst. von besonderer Bedeutung. Im Gebrauch weicht es von den kontinentalen und nordischen Entsprechungen ab. Es ist damit zu rechnen, daß sich die Bedeutung unter christlichem Gesichtspunkt verschoben hat, also „Götze, Idol" nicht das Ursprüngliche war.

Das Beispiel von *gield* zeigt, wie leicht hier eine assoziative Übertragung von einem heidnischen Kultbegriff auf den andern vorkommen konnte. Auch ist „Götzenbild" eine bekannte Abwertung des heidnischen Kultobjekts durch die interpretatio christiana. Trotzdem muß erwogen werden, ob und wieweit in der ags. Verwendung nicht eine alte Bedeutung sich fortsetzt. Jedenfalls weisen die Belege eindeutig in die Sphäre des heidnischen Kultes. Und dasselbe gilt für die Komposita. Zwar sind einige von ihnen in die Kirchensprache übergegangen; so wird z. B. *wīgbed* sowohl für den heidnischen wie für den christlichen Altar verwendet, *weoesteall* (= **wīgsteall*) und *weofodsteall* (= **wīgbedsteall*) für die Stelle in der Kirche, wo der Altar steht. Aber auch dies bestätigt die feste Verankerung der Worte in dem kultischen Bereich[2]) und hat seine Parallele in der Übernahme von *weihs, weihan* durch Wulfila. Dazu würde gut passen, daß man **wīhian* zur Bildung von *fulwian* benutzte, um die kultisch-sakramentale Handlung der christlichen Taufe zu bezeichnen.

c) Altnordisch.

Ein Adj. **wīhaz* ist im Nordischen nicht nachweisbar, wenn auch die beiden Subst. *vé(e)* pl., *véar* m. und *vé* ntr. als Ableitungen von ihnen anzusehen sind.

Von diesen ist *vé* n. ein bekannter, in der Poesie zahlreich vorkommender, aber auch in den Sagas belegter kultischer Ausdruck.

1) Jente, § 24, S. 17.

2) Jente wird recht haben mit seiner Vermutung (a. a. O. S. 21), daß der dem Worte *wīgbed* immer noch anhaftende heidnische Klang dem Lehnwort *alter* (Altar) Eingang verschafft hat, so daß es später ganz von diesem verdrängt worden ist.

Der mannigfachen Verwendung — auch als Komponente zusammengesetzter Substantive — entspricht allerdings auch eine Mehrheit von Bedeutungen, deren gegenseitiges Verhältnis nicht leicht zu beurteilen ist.

Sicher ist *vé* n. zunächst in der Bedeutung „irdische Kultstätte, Heiligtum, Tempel(bezirk)" bezeugt durch die Skaldendichtung.

Egill Skallagrímsson ruft in einer Fluchstrophe (Lv. 19) den Zorn der Götter auf König Erich herab, dem er u. a. vorwirft, daß er die Heiligtümer der Götter zerstöre *(þanns vé grandar)*[1]). Denselben Vorwurf erhebt der Skalde Einarr skálaglamm in der Drápa auf Jarl Hákon (um 975) gegen Gamlis Geschlecht (die Erichssöhne)[2]); er spricht im gleichen Sinne in der Vellekla (um 985) von den *herjuð hofslǫnd ok vé banda*, d. h. den (durch die Erichssöhne) verheerten Tempelländereien und Heiligtümern (Kultstätten) der Götter (Str. 15)[3]), und preist Jarl Hakon, daß er die Männer wieder froh „die Heiligtümer der Götter bevölkern" (besuchen) lasse *(byggva hapta vé)*[4]). Ebenso rühmt Eyvindr Skaldaspillir dem (christlichen) König Hákon (dem Guten) nach, er habe die heidnischen Heiligtümer geschützt *(sá konungr hafði vel of þyrmt véum)*[5]).

Der gleiche Ausdruck steckt vielleicht in dem Namen *Véþormr*, der so „Beschützer der Heiligtümer" heißen würde. Egill Skallagrímsson nennt in seiner Arinbjarnarkviða seinen Freund Arinbjörn „Véþorms vinr" (Str. 19, Skj. B. I 40). Vielleicht, daß es sich hier um ein Thorsheiti handelt (Lindquist, Norröna Lovkväden, Del I, S. 23); vgl. S. 118, Anm. 2.

Einen ähnlichen Lobpreis bringt Kormákr in seiner Sigurðardrápa (Str. 6) zum Ausdruck, wo der Jarl *vés vægivaldr* (schonender Walter des Tempels)[6]) genannt wird, und das Gegenteil meint wohl Hallfreðr, wenn er in der älteren Oláfsdrápa (Str. 4) Olaf Tryggvason als *végrimmr* bezeichnet[7]); es kann kaum etwas anderes als „feindlich, grimm gegen die Heidentempel" heißen. Auch der *vorðr véstalls* (Wächter, Hüter des Altars oder Opferplatzes) in Þjóðolfs Ynglingatal 12[8]) wäre hier zu nennen; *véstallr* ist offenbar eine poetische Verstärkung von *stallr* =

1) Skj. B. I 47.

2) *sús granda véum þorði* (das die Heiligtümer zu verletzen wagte), Skj. B. I, 116.

3) Skj. B. I, 119.

4) Skj. B. I, 119—20.

5) Hákonarmál 18, Skj. B. I 59.

6) Nach F. Jónssons Lesung, Skj. B. I, 70.

7) Skj. B. I 149.

8) Skj. B. I, 9.

Altar. Der Sagaprosa ist geläufig die alte alliterierende Formel: *vega víg i véum* „einen Totschlag im Heiligtum begehen" (Lnb. 80, S. 24, 116, 304; Egilssaga c. 49); sie findet sich aber auch im *Skáldatal*[1]. Wer ein solches Verbrechen beging oder auf andere Weise den Tempelfrieden verletzte, war *vargr i véum*, eigentlich: Wolf im Heiligtum, d. h. er war durch die Tat selbst geächtet, vogelfrei. Diese Ausdrücke legen Zeugnis ab von der heiligen Scheu, die den Tempel, die Kultstätte oder das Gotteshaus umgab.

In dem gleichen Sinne: „Heiligtum, locus sacer, Kultort", hat sich das Wort in Ortsnamen erhalten wie Viborg (Vébjörg), Visby, Vévatn, Véstaðr, Véey (Insel im Romsdal)[2], oder, mit vé als zweitem Bestandteil, Odense (Oðinsvé), Vandilsvé (Helgakv. Hundingsbana II 35). Sie kommen besonders häufig in Schweden, selten in Dänemark, gar nicht in Norwegen vor[3]. Dagegen findet sich das unzusammengesetzte *Vé* mehrfach als Ortsname in Norwegen[4]. Hier ist ebenso wie in dem auf Island häufigen *Hof* der Ausdruck für das Heiligtum auf die Siedlung übergegangen. Zwar muß, wie immer bei der Verwertung von Ortsnamen, auch hier Vorsicht geübt werden, da die Namensformen oft unberechenbaren Veränderungen unterworfen sind[5]. Daß aber in einer Anzahl der mit *-ve*, *-vi* zusammengesetzten Namen unser Wort steckt, es sich also bei ihnen um alte Kultorte handelt, hat die Forschung doch gegen Zweifel gesichert. Vor allem gilt dies für die theophoren Namen wie Odense (das sich außer auf Fünen auch in Gotland [als Odensvi] findet), Frösvi (Närke, Schweden), Ullevi und Ullavi (Södermanland), Ullervi (Ostgötland) u. a.[6].

---

1) *Erpr lutandi vá víg i véum oc var ætlaðr til dráps*, Snorra-Edda Arnamagn. Ausg. 1848 ff., Bd. III, 252.

2) Angeführt þul. IV, bbb 4, Skj. B. I 679.

3) Jan de Vries, Altgermanische Religionsgeschichte II, S. 105.

4) Magnus Olsen, Aettegard og Helligdom, Oslo 1926, S. 261.

5) So hat J. Sahlgren z. B. gezeigt, daß in gewissen schwedischen Ortsnamen auf *vé* wahrscheinlich *viðr* oder *-viþi* (= Wald) steckt. „*Av ett äldra -viþi bör redan i runsvensk tid ha kunnat upsta ett vi*" (Namn og Bygd, Bd. 11, S. 112 f.).

6) Ein Ortsname *vé* in der Verbindung mit Thor ist nicht bekannt.

Nicht so leicht wie die Ortsnamen sind die mit *Vé-* zusammengesetzten Personennamen zu erklären, die zur Wikingerzeit nicht selten sind.

Die isländische Landnámabók führt u. a. auf: *Vébjörn*, *Vébrandr*, *Véfreyðr (-frøðr)*, *Végestr*, *Vékell*, *Véleifr*, *Vémundr;* dazu die weiblichen: *Védís*, *Vélaug*, *Véný*. Daß *Vé-* ein Zusatz zu dem Eigennamen war[1]) und einen religiösen Sinn hatte, der damals auch noch lebendig war, beweist die Bemerkung der Lnb. (199, S. 47) zu *Végeirr* in Sogn: *Geir het madr ágiætr i Sogni. Hann var kalladr Végeirr þui at hann var blótmåðr mikill.* Dieser *Végeirr* nennt seine Söhne *Vésteinn*, *Véþormr*, *Vémundr*, *Végestr*, *Véþorn* und seine Tochter *Védís*.

Wie sind diese Zusammensetzungen zu verstehen? Wenn die Lnb. von *Végeirr* sagt, daß er ein „großer Opferer" war, so ist dies zwar in dem weiteren Sinne zu verstehen, daß er im heidnischen Sinne ein „frommer" Mann war; dies zeigte sich jedoch in eifriger Ausübung des Kultes. Dementsprechend erklärte Henning (a. a. O. S. 37) Véfreyja, Védís und Véný als „domina bzw. nympha, puella sacerdotalis", Vébjörg und Vélaug als „die das Heiligtum oder das Opfer hütende bzw. waschende, badende Jungfrau". Jan de Vries[2]) dagegen meint, die Namen drückten die Beziehung zum Heiligen (im allgemeinen) aus, wobei man sich jedoch zunächst nicht viel denken kann. Wahrscheinlicher ist doch wohl ein konkreter Sinn, und es liegt am nächsten, ihn in der Parallele zu den Ortsnamen zu suchen, in *Vé-* also auch hier eine Bezeichnung für die Kultstätte zu sehen, nämlich derjenigen, die der Betreffende zu verwalten hatte. Eine Parallele bieten die theophoren Personennamen: dem Namen eines Goden und Tempelvorstehers, der einen Gott besonders verehrte, wird der Name dieses Gottes vorgesetzt; vgl. Eyrb. c. 4: *Hrólfr var höfðingi mikill . . . ok var mikill vinr þórs. ok af þvi var hann þórólfr kallaðr.* Andere Namen dieser Art sind mit Freyr gebildet (z. B. Freydís); auch *áss* (Ase) findet sich als Namenskompetente häufig (Asbrandr, Asgeirr, Asbjörn, Asgerðr usw.)[3]). Und so hat man andere Personen allgemein nach ihrem Tempel oder Kultort benannt, allerdings wohl nur dann, wenn ihr besonderer religiöser Eifer dazu Anlaß gab, wie es von Végeirr

---

1) Als zweites Glied erscheint es vielleicht in Namen wie *Ölvir* (< **Alawīhar*), dem ahd.-alts. *Alawich* entspricht (ags. *Alwīh*); so M. Olsen, Aettegard og Helligdom, S. 261; anders Jan de Vries, Acta Philol. Scandinavica 7 (1932), S. 171. Vgl. Jente, Anglist. Forschungen 56, S. 21 f.

2) A. a. O., Bd. II, S. 105.

3) Vermutlich war *áss* hier gleichbedeutend mit *þórr*. In einer Lausavísa (Lnb. 307, S. 118), die die Erschlagung þórgríms, des Sohnes von þórmóðr, behandelt, wird der Name þórmóðr, offenbar des Reimes wegen, in Asmóðr umgewandelt (vgl. S. 32, Anm. 1).

überliefert ist. Hängt -*þormr* in Véþormr mit *þyrma* „schonen, schützen" zusammen, so würde dieser Name, wie gesagt, als „Heiligtumsschützer, -pfleger" zu erklären sein (vgl. *þyrma véum* oben S. 93).

Daß der Beiname ursprünglich nur Leuten, die irgendeine sakrale Stellung hatten oder religiöse Funktionen ausübten, gegeben wurde, ist zum mindesten wahrscheinlich. Später mag die Namensbildung mit *Vé-*, ebenso wie die mit Gottesnamen, gewuchert haben.

Die Lnb. meldet zwar nichts von einem Godentum Végeirs; daß er ein vornehmer Mann in Sogn war, läßt immerhin die Vermutung zu, daß er wie Hrólfr auf Mostr auch Tempelvorsteher war; es wird auch fast nur von Goden oder — in Norwegen oder Schweden — von Hersen, Königen und anderen Personen, die kraft ihrer Stellung priesterliche Funktionen auszuüben hatten, gesagt, daß sie große Opferer waren[1]. Lnb. 268 (S. 101) wird ein Vébrandr genannt, dessen Vater Hróarr Gode war. Véþormr, der Sohn Vémunds des Alten (Lnb. 314, S. 121), war Herse, und die Schwester seines Vaters, Vélaug, war mit dem Hersen Björn búna verheiratet. (Daß Hersen Tempelvorsteher waren, ist des öfteren bezeugt, so z. B. von Þórbjörn in Fjalafylki, Lnb. 299, S. 114). Auch Björn Búnas Urenkelin hieß Vélaug (Lnb. 44, S. 11). Véfrøðr stammte von König Haraldr gullskeggr in Sogn (Lnb. 185, S. 62), Vémunðr orðlokarr von König Haraldr hilditönn ab (Lnb. 277, S. 103—04). Véþormr, der Sohn Asbjörns und Þórgerðs, war der Vater der Þuríðr hofgyðja, also einer Tempelpriesterin (Lnb. 264, S. 99). Véþormrs Bruder Özurr war der Vater des Freysgoden Þórðr (Lnb. 265, S. 99). Bemerkenswert ist auch z. B., wenn der Vater eines Vébrandr Asbrandr (Zusammensetzung mit *áss* Ase) und dessen Vater Þórbrandr heißt (Lnb. 311—12, S. 120).

Es ist natürlich möglich, daß der Sinn von *Vé-* noch hinter die Bedeutung „templum, fanum" zurückreichte und etwa auf das Heilige *im* Tempel ging, also das darin verehrte numen. Das würde dann aber auch — wenigstens ursprünglich — für die

1) So z. B. von dem Tempelgoden Þórólfr Mostrarskegg (Lnb. 96, S. 31), dem Jarl Sigurðr von Hlaðir (Heimskr. I 186), dem Goden Grímkell (Harðarsaga c. 7), von König Guðmundr in der Hervararsaga c. 1, dem Goden Þórgrímr in der Kjaln. c. 2. Daß er kein Opferer war, wird — als etwas Ungehöriges — hervorgehoben von König Oláfr Trételgja (Yngl. c. 43). Später wurde der Ausdruck *blótmaðr* dann unter christlichem Gesichtspunkt abgewertet und gleichbedeutend mit „Heide" oder „Zauberer"; es heißt dann von jemand, er sei ein „großer Opferer und Zauberer" (*blótmaðr mikill ok fjǫlkunnigr*) gewesen (so z. B. von König Aðils in der Hrólfssaga Kraka c. 13, von Þórgeirr auf Ask, Egilss. c. 37, u. a.).

Ortsnamen gelten müssen. Darüber läßt sich jedoch erst auf der Grundlage des gesamten Materials ein Urteil gewinnen.

In der mythologischen Sprache der Götterlieder und bei einigen Skalden dient *vé* zur Bezeichnung mythischer Orte, die den Göttern (entweder einzelnen oder allen insgesamt) gehören.

Hyndl. 1 (*ríða vit skolom til Valhallar ok til vés heilags*) ist, wenn auch kaum an *Valhǫll* selbst, so doch an irgendeinen himmlischen oder göttlichen Ort gedacht, offenbar denselben, der Vafþr. 51 mit *vé goða* und in Ulfr Uggassons Lausavísa als *Hárbarðs* (= Odins) *vé* (plur.) bezeichnet wird[1]; vgl. auch Gylfag. c. 33[2]: *sva mikils virðu goðin vé sín ok griðastaði*. Nach Grimn. 13 soll *Heimdallr valda véom in Himinbiorg*; und Lok. 51 spricht Skaði von „*minom véom ok vǫngom*" (*vangr*, alts. *wang*, Flur)[3]. Ebenso wird in einer Lv. Skúli Þórsteinssons die Wohnung der (personifiziert) gedachten Sonne *gyðju vé* genannt[4]. Hier legt sich der Sinn „Heim, Wohnung (der Göttin)" nahe. Cleasby-Vigfusson hielten dies für die Grundbedeutung, indem sie Verwandtschaft mit got. *weihs* Dorf, lat. *vicus* annahmen, was sprachlich wohl möglich wäre. Sie glaubten, daß sich aus der Bedeutung „Wohnung des Gottes" die andere: „Kult- oder Gotteshaus, Tempel" erst entwickelt habe; als Stütze führen sie u. a. an: *alda vé* „*the home of men, i. e. the earth*", Háv. 107; aber diese Stelle ist unklar und umstritten (vgl. Neckels Edda-Kommentar unter *vé*); und dasselbe gilt für die Kenning *ginnunga vé*, Haustl. 15 (Skj. B. I 17), die Cleasby-Vigfusson mit „Wohnung der Götter", F. Jónsson (Lex poet.) dagegen als „Heim der Habichte" (= Luft) und H. de Boor als „Götterwohnung von ungeheurer Erstreckung" (eine „pathetische Umschreibung des Himmels") deutet.

Überhaupt aber hat die hier angenommene Entwicklung wenig für sich, schon deswegen, weil sie die durch den Gebrauch in allen germanischen Dialekten bezeugte religiöse Bedeutung der Wortgruppe *wīh-* nicht berücksichtigt. Sie ist aber auch nicht notwendig, da die umgekehrte Entwicklung durchaus einleuchtet. Es ist sogar das Wahrscheinliche, daß wir es in der mythologischen Verwendung des Wortes *vé* für das überirdische Götterheim mit einer Metapher zu tun haben.

1) Skj. B. I 130. Nach der Verbesserung von Rask würde auch *vé valtiva* (Vǫluspá 62, 7) hierher gehören.

2) Snorra-Edda I 114.

3) Über den Gebrauch von *vangr* im religiösen Sinne siehe M. Olsen, Aettegård og Helligdom, S. 218 f.; vgl. auch den gleichen Gebrauch des Wortes im Heliand: *godes uuang* (1323), *hebenes uuang* (1682, 1686) für Himmel(reich).

4) Skj. B. I 284.

Da man sich in dem irdischen Kultheiligtum den Gott bzw. die Götter irgendwie als anwesend und gleichsam wohnend vorstellte (vgl. das altn. *goðahús*, got. *gudhus*), mußte es einem religiösen Denken, das sich die himmlischen Götterwohnungen im Stil der Grimn. ausmalte, nahe genug liegen, wie HELMUT DE BOOR es treffend ausgedrückt hat, „die Bezeichnung *vé* von dem irdischen auf den himmlischen Wohnsitz der Götter zu übertragen". Damit ergibt sich ein befriedigender Anschluß des Ausdrucks an ahd. alts. *wīh* „fanum, templum".

In der Bedeutung „locus sacer" hat man das Wort auch noch an anderer Stelle zu finden geglaubt. Nach den Feststellungen WIMMERS in den „Danske Runemindesmærker" kommt *vé (vi)* auf einer Reihe dänischer Runensteine vor: dem Glavendrupstein [1]), den Vedelspangsteinen [2]), von denen wir den einen, in Schloß Gottorp gefundenen, als Gottorpstein bezeichnen wollen, und dem Vordingborg-Stein [3]).

Auf der Vorderseite des Glavendrup-Steines (900—925) stehen die Worte: *Raknhiltr sati stain þansi auft ala saulua kuþa uia haiþuiarþan þiakn.* WIMMER (-JACOBSEN) erklärt dies: *Ragnhildr satti stæin þannsi øft Alla Sálwa goða, wéa hæiðwerðan þegn;* auf deutsch: Ragnhild setzte diesen Stein dem Alli, Goden von Salwi, dem ehrwürdigen Degen (Mann, hier gleich Hüter) des Heiligtums. Man kann aber auch *kuþa* zu *uia* ziehen, also übersetzen: dem Goden des Heiligtums (eigentlich der Heiligtümer); so z. B. ERIK MOLTKE, Studia germanica tillägnade E. A. Kock, 1934, S. 236.

In der Inschrift des Gottorp-Steines (ca. 950) ist vor die Mitteilung, daß Astrid den Grabhügel für ihren und Gnupas Sohn Sigtrygg setzte *(asfriþr karþi kubl þansi tutir uþinkars aft siktriuk sun sin auk knubu),* das Wort *ui* gesetzt. Die die gleiche Mitteilung enthaltende Inschrift des Vedelspangsteines (ca. 950) lautet nach WIMMERS Lesung: *asfriðr karþi kumbl þaun aft siktriku sun sin aui knubu;* die letzten Worte erklärte WIMMER als „á vi (vé) Gnupu: auf dem geweihten Grabplatz (viede Gravplads) Gnupas" (des Vaters Sigtryggs). Ebenso las er auf dem Vordingborg-Stein (ca. 950): *aft aþisl fika rutr þau karþii þiauþu ui* und übersetzte: nach Adisl dem Kühnen (den djærve) machte Rud dieses Vi (Gravminde) in Ty.

1) Vgl. LUDWIG F. A. WIMMER, De Danske Runemindesmærker, Haandudgave ved Lis Jacobsen, 1914, Nr. 80, S. 103 f.
2) Ebenda Nr. 70—71, S. 93 ff.
3) Ebenda Nr. 83, S. 107.

WIMMER folgerte aus diesen Inschriften, daß *vé* die (geweihte) Grabstätte mit dem Hügel bzw. dem auf ihm errichteten Gedenkstein bezeichne. Er erklärte *we* in der Einzahl als „*den inviede plads, hvorpå gravmindet rejstes*", in der Mehrzahl des Wortes sieht er die Bezeichnung für „*både pladsen og det derpå rejste mindesmærke*".

Nun sind aber seine Lesungen mit guten Gründen z. T. angefochten worden. Der letzte Teil der Vordingborg-Inschrift enthält nach der Lesung von ERIK MOLTKE den Personennamen *þiauþuir (þióðvir)* [1]), so daß für *vi* kein Raum bleibt. Auch gegen den Gottorp-Stein müssen sich Zweifel erheben. Denn was soll das vorgesetzte *ui* bedeuten? WIMMER und LIS JACOBSEN [2]) ziehen es zu dem folgenden Namen und lesen Vé-Asfriðr, ohne doch diese auffallende Verbindung zu erklären. Man müßte annehmen, daß das Wort — wie in den norwegisch-isländischen Vé-Namen (s. o.) — auch in Dänemark einem Namen vorgesetzt werden konnte, um den betr. Menschen als besonders eifrigen Opferer und Verehrer der Götter zu bezeichnen. Allerdings ist die doppelte Vorsetzung (Vé- und As-) auffallend, sie wäre für die ältere Zeit unmöglich. R. HENNING [3]) faßte *ui (wīh)* dagegen als selbständiges Wort und meinte nach dem Vorgang von LILIENCRON, daß es dazu bestimmt sei, dem Stein eine besondere Weihe zu verleihen, um ihn gegen frevelnde Hände zu schützen, also demselben Zweck diene wie gewisse Verwünschungsformeln am Schluß von Runeninschriften (vgl. z. B.: D.R.M., Haandudg. Nr. 80, S. 104; Nr. 81, S. 106 u. ö.). Aber auch das ist wenig einleuchtend. E. WADSTEIN hat schließlich durch einen „einfachen, aber genialen" Lesungsvorschlag das *ui* überhaupt weginterpretiert [4]), und E. MOLTKE [5]) hat sich ihm angeschlossen. So bleibt dieser Beleg zum mindesten unsicher. Dagegen darf wohl als feststehend gelten, daß der Gode Ale auf dem Glavendrupstein als Gode oder Mann *(þegn)* [Hüter oder Wächter?] des *ui* bezeichnet wird.

Aber was für ein *vé* ist damit gemeint? WIMMER erklärte den Ausdruck so, daß „de indviede mindesmærkers mand bruges som betegnelse for goden, der havde indviet mindesmærkerne og havde tilsyn med

1) Vgl. Namn og Bygd 23, 1935, S. 183.
2) Haandudg. S. 94.
3) Die deutschen Runendenkmäler, S. 43, Anm. 2.
4) Nordiska Studier, tillegn. A. Noreen 1904, S. 282.
5) Studia germanica, tillägn. E. A. Kock, 1934, S. 237.

dem (‚viernes vogter‘)“, bezog *vé* also auch hier auf den Grabhügel und den Runenstein. Aber dazu liegt keine Notwendigkeit vor. Es ist viel näherliegend, hier an das Heiligtum (die Kultstätte oder den Tempel) zu denken, das Alli als Gode zu Lebzeiten verwaltet hat (vgl. den *vǫrðr véstalls* des Ynglingatal).

Wadstein hat auch das *ui* in dem Vedelspang-Stein zu beseitigen gesucht, indem er (nach dem Vorgang Liljegrens) dafür *auk* lesen wollte[1]). Dieser Vorschlag ist bestechend im Hinblick auf den Gottorp-Stein; die beiden Inschriften würden dadurch nach Inhalt und Wortlaut im wesentlichen gleichlauten. Tatsächlich ist aber, wie die Nachprüfungen von W. H. Vogt (vgl. Ark. f. n. Fil. 49, 1933, S. 259—62) und E. Moltke (vgl. Studia germanica, S. 236) ergeben haben, an der Lesung *aui* nicht zu zweifeln. Moltke entschließt sich dazu, eine Fehlritzung anzunehmen, obgleich er das selbst für eine gewagte Lösung hält, sieht aber keine andere Möglichkeit, da man nur von dem *vi* eines Gottes (wie in *Oðins-vé*), nicht aber eines Mannes sprechen könne.

Vielleicht braucht man aber Wimmers Erklärung doch nicht so ganz zu verwerfen. Manches scheint darauf hinzuweisen, daß Grabstätten den Germanen als Kultstätten dienten und darum als „heilig“ galten. Isländische Quellen berichten, daß die Heiden Königen, Häuptlingen und andern Menschen, die während ihres Lebens dem Lande und Volke Segen gebracht hatten, nach ihrem Tode an ihrem Grabhügel opferten[2]). Ein solches Königsgrab ist vielleicht mit „*grǫf ina helgu*“ im Hunnenschlachtlied gemeint[3]). Ob der älteste heilige Ort und Kultplatz das Grab war, wie oft behauptet wird, möchte ich dahingestellt sein lassen. Wir müssen wohl von Anfang an die Religion der politischen Gemeinschaft (Stamm, Volk, Stammesbund), für die die Bindung an die Kultgottheit wesentlich ist, von der Religion der natürlichen Gemeinschaft (Familie, Sippe usw.) unterscheiden; daß für *letztere* der Totenkult eine gewisse Rolle gespielt hat und das Grab des Ahns für sie eine heilige Stätte und Ort kultischer Feiern gewesen ist, dürfen wir, trotz des Mangels direkter Zeugnisse, wohl auch für die Germanen annehmen[4]). Gelegentlich wird

1) Nordiska Studier, S. 284, Anm. 1, und besonders Ark. f. nord. Fil. 40, 1924, S. 259.

2) Vgl. K. Lehmann, Grabhügel und Königshügel in nordischer Heidenzeit, Ztschr. f. deutsche Phil., Bd. 42, 1910, S. 2 ff.

3) Vgl. Thule I, 26. Über den Grabhügel des Königsgeschlechtes als religiösen Mittelpunkt der politischen Einheit des fylki in Norwegen vgl. M. Olsen, Aettegard og Helligdom, S. 262.

4) Von Opfern an die Verstorbenen spricht ein Brief Gregors III. an Bonifatius (732). Auf Island errichteten die heidnischen Nachkommen der weisen *Auðr* dieser nach ihrem Tode auf den Krosshólar (Kreuzhügeln), wo sie als fromme Christin Kreuze hatte errichten lassen, einen *hǫrgr* und

in isländischen Quellen ein *blóthaugr* erwähnt, z. B. Flat. II 27, ohne daß jedoch klar zu erkennen ist, ob damit ein Grabhügel gemeint ist[1]). Lehmann erinnert an die Bestimmung der Gulaþingsbók 29, daß man „*ne hauga, ne horga*“ opfern soll[2]), wobei er es unentschieden läßt, ob bei den *haugar* hier (und N.G.L. II, S. 495) an heidnische Grabhügel oder, mit Fritzner (Ordbok) an besondere, von diesen zu unterscheidende Opferhügel *(blóthaugar)* zu denken ist. Interessant ist in diesem Zusammenhang die von Lehmann nicht berücksichtigte Bestimmung des Gutalag[3]): *engin ma haita (a)huathci a hult eþa hauga eþa ha(i)-þin guþ huatki a vi c[t]þa stafgarþa* (niemand darf anrufen [verehren, opfern] weder Hain oder Hügel oder heidnische Götter, weder [heidnische] Heiligtümer [Tempel] oder eingehegte Plätze). Die Verbindung mit *stafgarþr*, worunter man doch wohl einen mit Pfosten umhegten Opfer- oder Kultplatz verstehen muß, läßt darauf schließen, daß mit *vi* etwas ähnliches gemeint ist, jedenfalls eine für kultische Zwecke „heilige Stätte“; diese wird hier aber von den *haugar* ausdrücklich unterschieden.

Eine klare Entscheidung, ob *vé* auch auf Grabhügel (als Kultplätze) bezogen werden kann, läßt sich also aus den vorhandenen Zeugnissen kaum gewinnen. Vielleicht waren Grabhügel und *vé* auch nur räumlich miteinander verbunden[4]). Wir müssen die

opferten dort (Lnb. 111, S. 158). Für Ahnenkult spricht auch die Mitteilung Snorris, daß man beim Opfermahl außer den Weihebechern für die Götter auch einen Becher für die Gesippen *(full frænda sinna)* trank (s. S. 131 Anm. 2). Auch das Erbbier für den Verstorbenen *(erfiøl, erfi; drekka erfi e-s* oder *eptir e-n)* hatte gewiß ursprünglich kultische Bedeutung. Dagegen beruht der von manchen Forschern angenommene Zusammenhang zwischen Jul und Ahnenkult auf unsicheren folkloristischen Kombinationen. Vgl. im übrigen zum Ahnenkult noch Herbert Meyer, Das Handgemal, Forsch. z. deutschen Recht, Bd. I, H. 1, 1934, S. 49; Ders., Rasse und Recht bei den Germanen und Indogermanen, 1937, S. 96 f.; R. v. Kienle, Germanische Gemeinschaftsformen, 1939, S. 130 f.; H. Güntert, Altgermanischer Glaube, 1937, S. 15 f.

1) Die Stelle lautet: *Oláfr konungr lætr þar brjóta blóthaug þeirra hæidingia* (König Olaf ließ den Opferhügel der Heiden zerbrechen).

2) N.G.L. Bd. I, S. 18.

3) Guta Lag och Guta Saga, utg. för Samfund til Udg. af gammel nord. Litteratur af H. Pipping, Kop. 1905, S. 7.

4) Vgl. V. Grönbech, Hellighed og Helligdom, S. 148; er sagt dort: „*Så meget er troligt, at begravelsespladsen som regel var forbunden med helligdommen, hvad enten de to stødte op til hinanden eller faldt sammen;* erklärt dann aber (S. 149): „*Højen kaldtes vé, vistedet.*“

Frage noch offenlassen. Im bejahenden Falle würde diese Verwendung wiederum auf die Bedeutung „heilige Stätte, Kultort“ hinauskommen. —

Vor ein ähnliches Problem stellt uns das Wort *vébönd*, das uns als Terminus der Rechtssprache sowohl in den Gesetzen als auch in den Sagas begegnet.

So sagen die Frostuthingslǫg I 2: *þat er fornr réttr at ármaðr ór fylkium öllum seolo gera vébönd her á þingvelli. En svâ við seolo vera vébönd at hafi rúm fyrir innan at sitja er í lögrétto ero nefndir* [1]). Wenn wir der Egilssaga glauben dürfen, steckte man rings im Kreise um das Feld Haselstangen in die Erde, um die Schnüre gelegt wurden; diese wurden *vébönd* genannt, und in diesem Kreise saßen die Richter [2]). Soviel bezeugen die Quellenstellen übereinstimmend, daß die *vébönd* nicht, wie es manchmal hingestellt wird, das Thingfeld umgeben (*göra vébönd* also nicht mit der Hegung oder Heiligung des Things *[helga þing]* zusammenfällt), sondern nur einen Teil des Thingfeldes, nämlich den Platz, in dem (nach den Rechtsbüchern) dic *lögrétta* oder (nach der Egilssaga) die Richter saßen, die das Urteil zu finden hatten. Zwischen beiden Angaben braucht kein Widerspruch zu bestehen, da „*lögrétta*“ auf Island, wie wir annehmen dürfen, ursprünglich und noch im Jahre 934, als sich der in der Egilssaga (a. a. O.) erzählte Rechtsstreit abspielte, den engeren Ausschuß bezeichnete, der sowohl die legislativen wie die richterlichen Funktionen am Allthing ausübte, und erst nach der Aufteilung des bisherigen Allthinggerichts in vier Viertelsgerichte *(fjorðungsdómar)* die gesetzgebende Versammlung vom Gericht abgetrennt und der Name *lögrétta* nun auf sie beschränkt wurde [3]). Noch in einigen späten isländischen Allthingshegungsformeln (des 15. und 16. Jahrhunderts) wird der Ausdruck „*bæði útan lögréttu ok innan*“ gebraucht [4]), und wenn in einer andern isländischen Urkunde von der „*samþykt utan viebanda og innan*“ die Rede ist, so ist damit offenbar in der Sache dasselbe gesagt; jene Formulare verbieten auch allen, *sem eigi ero í lögrétto nefndir*, „*innan vébanda*“ zu

1) N.G.L. I, S. 127; vgl. auch die entsprechenden Stellen der Hákonarbók (Jarnsíða) 3 (*þat er nu þui nęst at segia at logmaðr skal lata gera vébönd* usw., N.G.L. I 260), und der Jónsbók, Thingfarebolk 3 (N.G.L. IV 189).

2) *En þar er dómrinn var settr var völlr sléttr oe settar niðr hestistengr í völlinn í hring, enn lögð um útan snæri umhverfis. Vóru þat kölluð vébönd. Enn fyrir innan í hringinum sátu dómendr* . . . (c. 56).

3) K. Maurer, Vorlesungen Bd. V, S. 299 f.

4) Safn til sögu Islands II, S. 184 und 218; nach K. Maurer, a. a. O. S. 312.

sitzen [1]). Wenn man also *vébönd* mit „Gerichtsschranken“ übersetzt, so trifft man äußerlich damit sicher das Richtige, die eigentliche Bedeutung des Wortes muß jedoch eine religiöse sein. Aber welche?

Man kann *vébönd* entweder verstehen als „Weiheband(e)“ oder „heiliges Band“ (so wird es meistens übersetzt, auch von R. Meissner, Germanenrechte 4, 14) oder aber, was man zu Unrecht übersehen hat, als die zum *vé* gehörigen, es einschließenden Bande, Schranken. Dies letztere halte ich für das richtige, sehe also in *vébönd* eine Zusammensetzung analog den ags. Bildungen *wīgbed*, *wīhgyld* usw. *vé* ist danach der von den *bönd* umschlossene Raum; ihm muß, wie der Name sagt, Weihe, Heiligkeit zugekommen sein. Es ist wahrscheinlich derselbe Platz, der in einigen Sagas als *dómhringr*, d. h. Gerichtsring, bezeichnet wird [2]); in diesem saßen die Richter, und niemand durfte ihn ohne besondere Erlaubnis betreten [3]).

Nach der Eyrb. stand in dem *dómhringr* der Thingstätte des Viertelthings der Westfjörder der Thorstein, auf dem die zur Opferung Verurteilten „gebrochen“ wurden [4]). Er wäre danach gleichzeitig Opferstätte, also Kultplatz gewesen. Zuverlässiger ist allerdings wohl der Parallelbericht der Lnb. (98, S. 32): *var þar þá hælgistaðr mikill. þar stendr en þórssteinn er þeir brutu þá menn vm er þeir blótuðu; ok þar hiá er sá dómhringr er þeir dæmdu menn til blóta* (dort [auf dem Thingplatz] war damals eine große Heiligkeitsstätte. Da steht noch der Thorsstein, wo sie die Männer brachen, die sie opferten, und daneben ist der Gerichtsring, wo sie die Männer zur Opferung verurteilten). Hiernach befand sich also die Opferstätte *neben* dem Gerichtskreis. Auf jeden Fall bestand ein

1) Ebenda S. 185 und 218. Auffallend ist die in einigen norwegischen Urkunden gebrauchte Wendung „*med allre lögréttonna samþykkth wtan webanda ok innan*“, weil hier (im Gegensatz zu dem Ausdruck „*innan lögrettu ok útan*“) *lögrétta* die ganze Thingversammlung einschließlich der außerhalb der *vébönd* Sitzenden zu bezeichnen scheint. Es ist dies wohl eine spätere norwegische Bedeutungsentwicklung. Die Stellen verzeichnet Maurer a. a. O. S. 312.

2) Vgl. Vigagl. c. 24; Eyrb. c. 10.

3) Vgl. Band. e. 6 (Thule Bd. 10, S. 280), und Dropl. c. 4 (Thule Bd. 12, S. 113 f); über den *dómhringr* handelt K. Maurer, Vorl., S. 311.

4) Die Stelle lautet: *þar sér enn dómhring þann er menn váru dæmdir í tit blóts. I þeim hring stendr þórssteinn, er þeir menn váru brotnir um, er til blóta váru hafðir* usw. (c. 10; Übersetzung Thule Bd. 7, S. 27).

Zusammenhang zwischen beiden Orten, und zwar gewiß nicht zufällig. Eine Verbindung von Kultplatz und Thingstätte läßt sich auch für andre Orte nachweisen oder doch wahrscheinlich machen [1]). Es war gewiß das Ursprüngliche, daß der Ort, wo das Gericht seine Urteile fällte, auf einer kultisch geweihten Stätte lag [2]). Zugrunde lag der alte Glaube, daß die Gottheit das Urteil sprach. „Ursprünglich war offenbar Rechtsfindung gleichbedeutend mit der Erforschung des Götterwillens" (H. SCHNEIDER, Die Götter der Germanen, S. 73). Die Eyrb. scheint eine Erinnerung an diese alten Vorstellungen bewahrt zu haben. Von dem Landnehmer Thorolf berichtet sie, daß er ein Heradsthing einsetzte und alle Gerichte abhalten ließ an einem Ort, der ihm aus besonderem Grunde heilig war: nämlich auf der Landspitze, an der der Hochsitzpfeiler aus dem heimatlichen Tempel mit dem eingeschnitzten Thorsbild angetrieben war; auf sie hatte er ein strenges tabu gelegt und sie für einen *mikill helgistaðr* erklärt [3]).

Ohne Zweifel: in dem hier zutage tretenden, auf uralten Auffassungen beruhenden Zusammenhang zwischen Kultplatz und Gerichtsstätte haben wir den Grund dafür zu suchen, daß an dem „Gerichtsring" die Bezeichnung *vé* haftete, wie sie in *vébönd* bewahrt ist. Ursprünglich war also auch dieses *vé* eine kultisch geweihte Stätte, ein *ἱερόν*; die *vébönd* dienten dazu, sie gegen den äußeren Raum des Thingfeldes abzuschließen. Sie war der Gottheit geweiht, die bei den Beratungen gegenwärtig und — bei der Urteilsfindung — wirksam war.

In der Skaldendichtung erscheint *vé* endlich des öfteren in der Bedeutung „Banner, Fahne", synonym mit dem in den Sagas üblichen *merki* n.:

Brimils vǫllr (= das Meer) *und véum glumði* (erbrauste unter dem Banner): Egill Skallagrímsson, Hofuðl. 5, Skj. B. I, 31;

1) Nach HERBERT JANKUHN war im Thorsberger Moor ein alter Kultplatz gelegen, der wohl auch Thingstätte war (Forschungen und Fortschritte 12 [1936], S. 366.

2) „Die Ansicht des Heidentums verlangte zur Gerichtshaltung heilige Örter, an welchen Opfer gebracht und Gottesurteile vorgenommen werden konnten" (JAKOB GRIMM, D. R. A. II [4], 411). Für den Zusammenhang von Kult- und Gerichtsstätte vgl. auch WESCHE, Beitr. 61, S. 19 f.

3) *A tanganum nessins, sem þórr hafði á land komit, lét hann hafa dóma alla, ok setti þar heraðsþing; þar var ok svá mikill helgistaðr at hann vildi með engu móti láta saurga völlinn;* Eyrb. c. 4.

Mǫrg selunds mær spurði, hverr bæri vé (wer die Banner trüge): Þjóðolfr Arnórsson, Magnúsflokkr 17, Skj. B. I 336;

Vé bað vísi knýja (der Fürst befahl die Banner vorzutragen): Arnórr Þórðarson, Þórfinnsdrápa 16, Skj. B. I, 319;

Framm óðu vé (die Banner drangen vor): ders., Erfidrápa auf Harald Hardrade 10, Skj. B. I, 323;

Vé sá gyld ríða (man sah die goldenen Banner wehen): Þórkell Gíslason, Búadrápa 9, Skj. B. I 538 [1]).

CLEASBY-VIGFUSSON wollen *vé* = Fahne von *vé* = Heiligtum trennen und es etymologisch mit lat. vexillum verknüpfen, während die meisten Forscher es, nach dem Vorgang von K. MÜLLENHOFF, für dasselbe Wort halten. Und dies ist das Wahrscheinlichste, schon deswegen, weil den Fahnen und Feldzeichen zweifellos von alters her religiöser Charakter zukam [2]).

Schon R. HENNING (a. a. O. S. 37) hat auf Tac. Germ. 7 verwiesen: effigies et signa quaedam detracta lucis in proelium ferunt. Es sind dies die Haine, von denen derselbe Römer sagt: lucos ac nemora consecrant; sie wurden also selbst heilig gehalten, weil sie Stätten kultisch-religiöser Verehrung waren. Hier bewahrte man die Fahnen und Feldzeichen auf. Das Entscheidende ist aber wohl nicht dies, sondern der Umstand, daß der Krieg bei den Germanen religiösen Charakter trug [3]). Jenem Satz in Germ. c. 7 geht unmittelbar die Bemerkung voraus: velut deo imperante quem adesse bellantibus credunt. In jenen Bildern und Zeichen glaubte man die Gottheit anwesend und wirksam, sie waren Träger des numen und darum selbst numinos.

Trifft diese Auffassung zu, so meint die Bezeichnung *vé* hier nicht nur einen heiligen Gegenstand, der unter dem Schutze der Gottheit steht und einem bestimmten religiösen Zweck dient — wie vielleicht das *wīh* des Pietroassaringes — sondern

1) Weitere Belege siehe Lex. poeticum.

2) Vgl. das Rabenbanner (der Rabe war der Odin heilige Vogel) des Jarl Sigurðr Hlǫðvesson in der Orkneyinga Saga K. 11 (Ausgabe von Sigurður Nordal, 1913, S. 20 f.).

3) „Kampf ist eine Handlung zu Ehren der Gottheit", v. KIENLE, Germanische Gemeinschaftsformen, S. 261. Vgl. PAUL HERRMANN, Altdeutsche Kultgebräuche (Deutsche Volkheit), S. 53 ff.

sie geht, wie das ags. *wīh, wēoh*, unmittelbar auf das Gottesbild oder Symbol.

Damit kommt sie der Bedeutung des andern Subst. nahe, das uns im Altn., allerdings nur in der mythischen Sprache, begegnet: dem masc. *vé(e)*, pl. *véar*.

Mit Sicherheit ist das Wort zwar nicht zu beurteilen, da der Sg. bloß als Gottesname erscheint und der Plural in der Skaldik gar nicht und in der Edda nur in einem jüngeren Götterliede belegt ist. Aber vielleicht ist das nur ein Zeichen für die Altertümlichkeit des Wortes.

Vé(e) und *Vili* sind nach der Snorra-Edda (Gylf. c. 5)[1]) und der Yngl. c. 3 die Brüder Oðins. Auch Lok. 26 werden sie erwähnt. Gegen die Annahme, daß der Name als Entsprechung zu einem got. *weiha* (n-Stamm; vgl. NOREEN, Altisländische Grammatik, 4. Aufl., § 404) „der Heilige" (besser vielleicht „der Göttliche, Numinose") bedeutet, läßt sich kaum etwas anführen. Auch *véar* kann an der Stelle, wo es steht (Hymiskv. 39: *en véar hverian vel skolo drekka ǫlðr at Aegis* [die *véar* sollten den Kessel austrinken beim Biergelage Ägirs]) nichts andres bedeuten als „die Götter". NECKEL faßt es in seinem Edda-Kommentar als Entsprechung zu got. *weihans* auf. Dann haben wir aber in diesen Belegen wegen der klaren personellen Beziehung ein Zeugnis von großer Tragweite. Das Wort geht unmittelbar auf die Gottheit selbst, ein Gebrauch, der also über die andern Bedeutungen hinausführt. Auf die Frage, wie das Verhältnis zu diesen zu denken ist, können wir erst eingehen, wenn wir die Entsprechungen in den andern Dialekten betrachtet haben. —

Für das Verbum *vígja* finden sich im Altn. verhältnismäßig wenig Belege; diese ergeben jedoch ein ziemlich einheitliches Bild; und zwar hat die Bedeutung überall stark magischen Charakter.

So zwingt in der Strophe 19 (18) des Hervörliedes Hervör nächtlicherweile den toten Angantyr, ihr das Schwert Tyrfing aus dem Grabhügel, in dem er mit seinen mit ihm zusammen gefallenen Brüdern liegt, herauszugeben; dabei spricht sie die Worte:

„*Ek vígi svá*
virða dauða
at þér skuluð

1) Ausg. von FINNUR JÓNSSON, 1900, S. 13.

allir liggja
dauðir með draugum
í dys fúnir . . .

(Ich weihe [banne, verzaubere] so die toten Männer [ihre Brüder], daß ihr alle sollt tot liegen bei Unholden, im Hügel verfault)[1]).

Hier wird also eine magische Beschwörung ausgeübt. In der Hervararsaga (c. 2) wird ferner erzählt, daß der König Sigrlami zwei Zwerge neben einem großen Stein trifft und sie mit einem mit eingelegten Runen versehenen Schwert „weiht", so daß sie außerhalb des Steines bleiben müssen (nicht in diesen verschwinden können): *vígði þá útan steins með málasaxi*)[2]). In diesem Falle liegt also ein Runenzauber vor. Daß man Waffen magische Runen einritzte, wird uns in den nordischen Quellen des öfteren bezeugt; meist sind es Kampf- oder Siegrunen, um die es sich dabei handelt[3]). In der Gísl. c. 11 wird von einem Speer gesagt, daß *mál*, also Zeichen, Runen, auf ihm waren; es war also ein *málaspjót*, wie er auch Flat. II 238, 36 erwähnt wird (vgl. auch *málajárn* Fms. III 223). Bekanntlich sind uns mehrere solcher *málaspjót* auch in Bodenfunden erhalten[4]). Derartige zauberkräftige Runen wurden wahrscheinlich auch selbst beim Einritzen „geweiht" bzw. der Waffe angeweiht. Von einer solchen Prozedur würde die Inschrift auf dem Lanzenschaft von Kragehul zeugen, wenn die Deutung KRAUSES[5]): *ginugahel(l)ija hagala wiju bi g[aiRa]* „magisch tönendes Glück weihe ich auf den Speer" wenigstens in ihrem letzten Teil das Richtige trifft („magisch tönendes Glück" scheint mir eine reichlich kühne Interpretation)[6]).

1) Hervararsaga ok Heiðreks konungs, hrsg. von HELGASON, 1924, S. 28.

2) A. a. O. S. 2.

3) Vgl. Sigrdr. 6: *Sigrúnar þú skalt kunna ef þú vilt sigr hafa ok rista á hialti hiǫrs, sumar á véttrimom, sumar á valbǫstom, ok nefna tysvar Tý* . . .

4) Vgl. SIGURD SIERKE, Kannten die vorchristlichen Germanen Runenzauber? Königsberg 1939, S. 69.

5) Runeninschriften im älteren Futhark, S. 61.

6) H. ARNTZ (in ARNTZ-ZEISS, S. 245 ff. und 352 f.) hat nach dem Vorbild von Kragehul auch die Inschriften der beiden deutschen Saxe von Hailfingen und von Steindorf zu deuten gesucht. Hailfingen liest er: *Alisrih laþa wihu* (Alisrih Ladung ich weihe) und interpretiert: „Die Vorstellung war wohl die, daß die an den Sax gebannten Mächte im richtigen Augenblick wirksam werden können." In Alisrih will er den Runenmeister sehen, der eine Zitation (von Zauberkräften) an den Sax weiht. Auf dem Sax von Steindorf liest er: *Whus* . . . *ald* und deutet dies als „*wihu s(ahs) Ald*" (Ich weihe den Sax. Ich heiße Ald). Doch sind diese Deutungen schon wegen der unsicheren Lesungen sehr zweifel-

Ein Gegenstück zu der „Weihung“ mittels des Runenschwertes in der Hervararsaga bildet die Stelle der Snorra-Edda (Gylf. c. 43), wo Thor mit seinem Hammer die Felle und Knochen der verzehrten Böcke „weiht“, um sie wieder lebendig zu machen *(tók hamarinn Mjǫllni, brá upp ok vígði hafrstǫkurnar)* [1].

Allen diesen Belegen ist eine Verwendung von *vígja* gemeinsam, in der es eine religiös-magische Handlung bezeichnet, durch die auf eine Person oder eine Sache eine bestimmte übernatürliche Wirkung ausgeübt wird. In den meisten Fällen, und das ist wohl besonders beachtenswert, ist diese Wirkung eine bannende oder abwehrende. In ähnlichem Gebrauch finden wir, auf Grund einer parallelen Vorstellung, das Wort in der Kirchensprache wieder. Das Weihen war nach dem Glauben der katholischen Kirche ein mystisch-magischer Akt, der übernatürliche Gaben und Kräfte vermittelte, böse Geister abwehrte u. a. m. In diesem magischen Sinne kommt *vígja* z. B. in der Kristnisaga vor. In c. 2 weiht Bischof Friedrich das Feuer, das die Berserker durchschreiten sollen, mit dem Erfolg, daß sie sich verbrennen *(vígði eldinn)*. Ein andermal verfährt der Missionar Þórvaldr ebenso (c. 9). Auch hier wieder das Moment des Bannens.

Thors Hammer wird noch in einem andern Sinne zum „Weihen“ benutzt, so z. B. Gylfag. c. 48, wo Thor mit ihm Baldrs Scheiterhaufen „weiht“ *(þá stóð Þórr at, ok vígði bálit með Mjǫllni)* [2]. Mangels jeglicher Parallele ist eine Deutung dieser Stelle schwierig; wir wissen sonst nichts von einer Beziehung Thors zu Tod und Begräbnis, abgesehen von den aus der Bekehrungszeit stammenden Grabsteinformeln, auf die wir gleich noch zu sprechen kommen. Sollte hier vielleicht die christliche Sitte, das Grab bzw. den Toten zu weihen, vorgeschwebt haben? Vor ein ähnliches Problem stellt uns die Brautweihung Þrymskv. 30. Es ist die bekannte Strophe, wo der Riese Þrymr, um den Ehebund mit der vermeintlichen Göttin zu schließen, befiehlt, den Hammer Mjǫllnir der Braut in den Schoß zu legen und sie zu weihen:

---

haft. W. Krause lehnt sie in seiner Besprechung (Anz. f. d. Alt. 59, S. 45) beide ab.

1) Snorra-Edda S. 45.

2) A. a. O. S. 58.

berið inn hamar, brúði at vígja,
leggið Miǫllni í meyiar kné,
vígið okkr saman Varar hendi!

(Bringt den Hammer herein, die Braut zu weihen; legt Mjöllnir der Braut auf die Knie; weiht uns zusammen mit der Hand der [Göttin] Vǫr.) Man pflegt ja hierin ein Zeugnis für eine germanische Eheweihe mittels des Hammers als Symbol des Gottes Thor zu sehen und hat neuerdings sogar Parallelen aus den Hällristningar (Zeichnungen von Hvitlycke u. a.) beigebracht [1]. Aber diese beruhen auf sehr unsicherer Deutung und können für den Brauch nichts beweisen. Von einer Verwendung von Thors Hammer bei der Eheschließung oder einer Beziehung Thors zur Hochzeit verlautet sonst nichts, so daß es zum mindesten ungewiß bleibt, ob die Germanen eine religiöse Einweihung der Ehe in dieser oder ähnlicher Form gekannt haben. Weder die Rechtsbücher noch die Sagas berichten darüber [2].

Man hat allerdings noch ein südgermanisches Zeugnis zu finden geglaubt in der (wahrscheinlich alemannischen) Nordendorfer Spange (A) mit den Inschriften: *Loga þore Wodan wigi þonar* und (auf der Rückseite): *Awa Leubwinie.* Aber leider liegt es auch hier — wie beim Ring von Pietroassa — so, daß Sinn und Zweck der Inschriften umstritten ist. Vor allem ist gerade die Beziehung auf die Ehe mehr als fraglich. Auch wenn die Inschrift II als Geschenkwidmung eines Mannes an ein Mädchen (der Awa von Leubwinie) oder umgekehrt (Awa dem Leubwinie) zu verstehen ist, beweist das noch gar nichts für jene Deutung. Henning [3]) wollte freilich *loga*, indem er es mit got. *liugan* „heiraten“, *liuga* „Heirat, Hochzeit“, altfries. *logia* „(sich) verheiraten“ in Verbindung brachte, als „Heirat“ erklären, eine sehr gesuchte und unsichere Deutung, die heute wohl allgemein aufgegeben ist — ganz abgesehen von seiner Interpretation von *þore*, die eine ganz unwahrscheinliche Beziehung zu Wodan herstellt, der bestimmt nichts mit der Eheschließung zu tun hatte. Bestechend erscheint der zuerst von v. d. Leyen [4]) und v. Unwerth [5]) gemachte Vorschlag, *Loga þore* in ein Wort zusammenzuziehen und darin einen

---

1) Vgl. O. Almgren, Nord. Felszeichnungen als religiöse Urkunden, S. 118.

2) Bekannt ist, was Tacitus c. 18 der Germania über die *arcana sacra* und *coniugales deos* sagt. Die Eheschließung bzw. die Verlobung war nach germanischer Auffassung ein Rechtsvertrag zwischen zwei Sippen, was allerdings nicht ausschließt, daß sie mit religiösen Bräuchen verknüpft war; man vergleiche auch das Fas. 3, 62 erwähnte Verlobungsbier (*festaröl*).

3) Die deutschen Runendenkmäler, S. 96 f.

4) Zs. f. Volkskunde 25 (1915), S. 141 ff.

5) Zs. f. Volkskunde 26 (1916), S. 83.

Gottesnamen (= altn. *Loþurr?*) zu sehen. Vielleicht ist aber auch das eine zu kühne Vermutung[1]), und man wird vorläufig besser tun, von einer positiven Verwertung aller dieser Deutungen abzusehen. Es bleibt dann nur noch der zweite Teil der ersten Inschrift, der zweifellos als *wigi þonar* zu lesen ist und so auf jeden Fall ein auch wegen seines Alters (7. Jahrhundert) wichtiges Zeugnis für unsere Wortfamilie hergibt. Wir behandeln es, obgleich es zu den ahd. Sprachzeugnissen gehört, gleich hier, da es inhaltlich, wie sich zeigen wird, mit den nordischen Belegen untrennbar zusammengehört.

R. Henning sah in *wigi þonar*, indem er *wigi* als 2. Sg. Imp. von dem Verbum *wīhian*, *wīgian* auffaßte, eine Wunsch- und Beschwörungsformel: „Weihe, Thonar" und fand darin unter Berufung auf die Verse der þrymskviða einen Ausdruck für Donars Funktion als Weiher der Ehe. Aber in den Worten selbst ist nichts davon enthalten. Sie sagen ja nicht, *was* Thor weihen soll. Die ihnen von Henning beigelegte Bedeutung ist also an die Richtigkeit seiner Auffassung von dem Gesamtinhalt der Inschrift geknüpft und fällt mit dieser dahin. Die Formel kann bei unbefangener Betrachtung nur auf die Spange oder die Runen selbst bezogen werden, also nur besagen, daß Thor sie „weihen", und das heißt wohl, wie v. Unwerth sagt, „den Gegenstand zum Amulett machen"[2]) oder: ihm magische Kraft verleihen soll. Die Inschrift tritt damit den oben angeführten isländischen Belegen zur Seite, die *vígja* in gleichem Gebrauch zeigen, insbesondere den Beispielen für die Weihung von Waffen — nur daß hier eben Thor als Weiher angerufen wird.

Eine andere Erklärung hat neuerdings Wolfgang Krause (Zs. f. d. A. 64, S. 269 ff.) versucht, indem er *wigi* als Namenszusatz zu *þonar* zieht, das Ganze also als Gottesnamen auffaßt. Er knüpft dabei an den Thorsnamen *Vingþórr* an, der in der Edda gelegentlich gebraucht wird (þrymskv. 1 und Alvísm. 6) und auch unter den *heiti der þórsþúla* (Skj. B. I 660) vorkommt. Krause stellt die erste Silbe dieses Namens zu der Wortsippe got. *weihan*, as. *wīhian*, an. *vígja*, indem er diese in etymologischen Zusammenhang bringt mit lat. *vincire* (im Sinne von „moralisch binden"), da dieses (nicht dagegen *vincere*, mit dem andere *Ving*- verknüpfen) das Nasalinfix auch außerhalb des Präsenzstammes aufweist; er erklärt so den Namen als „Weihe-Thor". In *Wigi-þonar* erblickt er eine wohl jüngere Zusammensetzung, ohne Nasalinfix im ersten Kompositionsgrad, weil unmittelbar vom Verbalstamm abgeleitet, jedenfalls aber mit gleicher Bedeutung. Mit dieser Erklärung würde natürlich eine Beziehung zur Ehe, überhaupt zu dem besonderen Zweck der Spange, erst recht hinfallen. Es ist demnach kaum mehr möglich, mit dieser deutschen Urkunde die germanische „Eheweihe" zu stützen.

---

1) Vgl. Jan de Vries, Altgerm. Rel.-Gesch. I, S. 234.

2) A. a. O. S. 83.

Steht so das Zeugnis der þrymskviða allein, so drängt sich angesichts des zweifellos jungen Alters dieses Gedichtes[1]) die Frage auf, ob wir es nicht auch hier mit der Übernahme einer christlichen Vorstellung zu tun haben. Im kirchlichen Sprachgebrauch des Nordens war ja *vígja* für die Eheschließung von Anfang an gebräuchlich (siehe die Belege in Fritzners Ordbok 3, 939). Als Parallele zu þrymskv. 30, 7 *(vígið okkr saman)* vergleiche man z. B. *vígja saman hjón* in Vilkins máldagi (öfter)[2]), auch Hkr.: *oc efnar þar til veizlo, at láta sik saman vígja við Cecilio*[3]). Bekanntlich ist das Wort noch heute in den nordischen Sprachen der Ausdruck für „die Trauung vollziehen, trauen" (dän. *vie*, schwed. *viga*). So scheint mir diese Annahme viel für sich zu haben, zumal solche Entlehnungen auch sonst feststellbar sind, und zwar gerade im Bereich der Thorsvorstellungen, wie sich gleich noch zeigen wird.

Der Gebrauch von *vígja* selbst als religiösem Ausdruck des Heidentums wird dadurch aber natürlich nicht angefochten. Er wird durch andere Zeugnisse genugsam gesichert.

Zunächst muß uns hier noch der Name *Véorr* beschäftigen, den man schon früher mit *vígja* in Zusammenhang brachte.

Er erscheint als Thorsname in der Hymiskviða 12 *(vinr verliða, Véorr heitir svá)*, auch 17 und 21, und nach einigen Erklärern auch Vǫluspá 56, 6; aber diese Stelle ist umstritten und bleibt besser außer Betracht[4]). Zu erwähnen wäre dagegen noch das Thorsheiti *Harðvéorr* in der schon genannten *þula* der Snorra-Edda[5]). Daß *Véorr* mit der Wortsippe *vé*, *vígja* zusammenhängt, hat schon J. Grimm vermutet[6]); er meinte, es kündige ein heiliges, geweihtes Wesen an, ohne die Bildung des Wortes jedoch

---

1) Vgl. H. de Boor, Dichtung, in: Germanische Altertumskunde, herausgegeben von H. Schneider, München 1938, S. 334.

2) Diplomat. Island. III 151, IV 129, 592, VI 49.

3) Heimskringla eðr Noregs Konunga Sögur, af Snorra Sturlusyni, 3 Bde., Hafniae 1783, Bd. 3, S. 292.

4) Der Vers lautet: *drepr hann af móði miðgarz véor(r)*. Krause (a. a. O. S. 271) bezieht im Anschluß an Boer *hann* als Objekt auf die Midgardschlange und übersetzt: „Im Zorn erschlägt ihn (den Wurm) Midgards Veorr." Aber in den meisten und besten Handschriften steht *veor* (Akk.), und die gewöhnliche Auffassung, daß *hann* Subjekt und auf den vorher erwähnten *þórr* bezogen, *miðgards véor* dagegen Kenning für die Midgardschlange ist, hat alle textkritische Wahrscheinlichkeit für sich. Was *véor(r)* so bedeutet, bleibt allerdings unklar; ein Zusammenhang mit *vé* oder *vígja* kommt dann kaum in Frage.

5) Skj. B. I 660.

6) Vgl. Deutsche Mythologie I[4], S. 156.

selbst zu erklären. Nach ihm hat es NOREEN[1]) als *vé-vǫrþr* „Wächter des Heiligtums“ gedeutet, die Etymologie aber aus lautlichen Gründen später wieder aufgegeben. GRÖNDAL (Clavis poet. XIII) deutete es als *vé-orr* (*ǫrr*, got. *airns* „Bote, Diener“). SIJMONS-GERING, die diese Erklärung übernehmen[2]), bemerken dazu, es sei dem Sinne nach dasselbe wie *wea þegn* auf dem Glavendrup-Stein (s. o. S. 99). Dort ist es aber Bezeichnung für einen Goden und als solche gut angebracht, während ein Gott kaum mit Fug als Diener oder Wächter eines Heiligtums bezeichnet werden kann, so daß diese Etymologie nicht befriedigt. Nun hat neuerdings WOLFGANG KRAUSE in dem genannten Aufsatz eine andere Deutung des Wortes versucht, indem er *Véorr* mit *Vingþórr* in Verbindung bringt. Er sieht in *Véorr* eine alte, durch grammatischen Wechsel bedingte Nebenform dieses Namens (< **Véhador*, urn. **vīhaþonrar*), die in altnordischer Zeit keine Zusammensetzung mehr, sondern erstarrtes *heiti* eines Gottes war, woraus es sich erkläre, daß das Wort im Gegensatz zu *Vingþórr* in keinem inneren Zusammenhang mit den Stellen stehe, an denen es verwendet wird. Die Bedeutung sei aber die gleiche, also „Weihe-Thor“. Diese Herleitung, die zum mindesten sprachlich möglich ist und auch inhaltlich befriedigt, verdient zweifellos vor den übrigen Erklärungen[3]) den Vorzug.

Hängen *Vingþórr* und *Véorr* etymologisch mit *vígja* zusammen und bedeuten „Weihe-Thor“, so ist das eine in mancher Hinsicht bedeutsame Feststellung[4]). Zunächst erhalten dadurch die Eddastellen, die Thor zu Hochzeit und Begräbnis in Beziehung setzen, eine gewisse Beglaubigung. Gewiß, diese Verbindungen können auch sekundär sein; der Einfluß christlicher Sitten bleibt zu erwägen. Aber es ist dann doch wahrscheinlich, daß sie an eine alte Vorstellung von Thor als „Weiher“ anknüpfen[5]).

---

1) 2. Aufl. seiner Altisl. Grammatik, § 127 und § 245, 3.

2) Edda-Kommentar I, S. 72.

3) Vgl. SIJMONS-GERING, Edda-Kommentar I, S. 311—12.

4) Sie ist natürlich unabhängig davon, ob die KRAUSEsche Deutung der Nordendorfer Inschrift das Richtige trifft.

5) Auch das „Weihen“ des Bechers, mit dem man beim Opfermahl die „Minne“ der Götter trank, scheint mit Thor im Zusammenhang gestanden zu haben. Wenigstens gibt Snorri an, daß die, die ihren Becher Thor weihen, das Hammerzeichen darüber machen, ehe sie ihn trinken (Hkr. I 192; vgl. S. 131). Daß der Hammer (an dessen Stelle zuweilen die Axt trat) bei der Besitznahme oder Abgrenzung von Grundstücken eine Rolle spielte, wissen wir; vgl. JAKOB GRIMM, D.R.A. I⁴ 91, 224; II⁴ 50. Ein isländischer Landnehmer errichtet als Besitznahmemarke eine Axt im Exarfjǫrðr (Axtfjord), s. S. 146, Anm. 2. Interessant ist in diesem Zusammenhang eine von DAG STRÖMBÄCK in der Festskr. für A. Hägerström (1928, S. 216) mitgeteilte Angabe aus dem Dipl. Isl. Bd. 12, H. 1, S. 3.

Wir können nicht mit Gewißheit feststellen, was dieser Ausdruck ursprünglich meinte. Aber für die Bedeutung von *vígja* besagt es auf jeden Fall viel, daß ein Gott als „Weiher“, d. h. als derjenige, der die Tätigkeit des Weihens ausübt, bezeichnet werden konnte.

Diese sehr eigentümliche Vorstellung erfährt nun eine weitere Bestätigung durch die bekannten dänischen und schwedischen Runensteine mit der Aufschrift „Thor weihe!“ Diese sind als Urkunden um so bedeutsamer, als sie, wenn auch nur ungefähr, datierbar sind und uns auf geschichtlichen Boden führen. Allerdings knüpft sich daran eine besondere Problematik.

In Frage kommen: von dänischen Steinen der Glavendrup-Stein (ca. 900—925) und der Sönderkirkeby-Stein (Schluß des 10. Jahrh.), beide mit der Inschrift *þor uiki* (*þasi*) *runaR* (Thor weihe diese Runen), sowie der Virring-Stein (Ende des 10. Jahrhunderts) mit: *þur uiki þisi kuml*, von schwedischen der Stein von Velanda (Westgötland, 10. Jahrhundert) mit der Formel: *þur uiki*. C. BRATE hat die Thorsformel außerdem noch auf dem Korpbron- (Juresta-) Stein (Södermanland) und dem Stein von Skälby (Uppland) feststellen wollen[1]); nach neueren Feststellungen sind diese Lesungen jedoch zum mindesten unsicher[2]).

Was hat es mit dieser Formel für eine Bewandtnis? Der eigentliche Sinn und Zweck der Inschriften ist nicht ohne weiteres zu erkennen. Die Sitte, dem Toten mit magischen Zeichen beschriebene Steine entweder auf bzw. neben das Grab zu setzen oder mit ihm ins Grab zu legen, ist alt. Die ältesten Runensteine dieser Art stammen aus dem 4. Jahrhundert. Einige dieser Inschriften enthalten entweder nur den Namen des Toten oder den Namen des Runenritzers oder auch beide nacheinander, andere aber (außerdem oder allein) gewisse magische Formeln. Von diesen bezwecken einige zweifellos den Schutz des Grabes, während andere so gedeutet werden, daß sie die Leiche im Grabe bannen, die Überlebenden also gegen Wiedergänger schützen sollen. Magische Bedeutung haben wahrscheinlich nicht nur die eigentlichen Beschwörungsformeln, sondern *alle* diese Runenritzungen gehabt. Die Runen waren ja nicht nur Lautzeichen wie unsere Buchstaben, sondern außerdem und in erster Linie Symbole, und zwar Symbole von Mächten und als solche selbst macht-

---

1) Sveriges Runinskrifter, S. 44 f.

2) Vgl. L. JACOBSEN in „Forbandelses-Formularer“, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlinger, Del 39, 4, Stockholm 1934, S. 73, Anm. 2, und SIGURD SIERKE, a. a. O., S. 48, Anm. 25.

geladen, d. h. imstande, das zu bewirken, was sie aussagten — sei es auch nur, daß der Tote im Grabe liegt bzw. liegen bleibt. Der Hauptzweck der Grabinschriften war gewiß der, den Toten und sein Grab gegen Frevel und Beraubung zu schützen. Ob es außerdem auch Formeln zum Schutz gegen den Toten selbst (Wiedergängerformeln) gab, kann hier dahingestellt bleiben[1]). Die *þórr*-Formel kann jedenfalls nur als eine Formel *für*, nicht gegen den Toten aufgefaßt werden. Ihr Zweck ist der gleiche wie der der Verwünschungsformeln, die sich auf andern Steinen finden und sich ausdrücklich gegen die richten, die das Grab und seinen Frieden gewaltsam stören *(At rétta sá werði, es stein þannsi ælti eða öft annan dragi)*[2]). Auf dem Glavendrup-Stein steht dieser Fluch, wohl weil doppelt besser hält, unmittelbar hinter der Thor-Weiheformel.

Nun wird allerdings auf keiner der alten Grabinschriften Thor oder ein anderer Gottesname genannt. Daß die (vervielfältigte) ᛏ-Rune, die z. B. als Schlußzeichen des Futharks auf dem Kylver-Stein erscheint, die Macht des Gottes TiwaR (der noch dazu Wodan gewesen sein soll!) darstellen sollte, wie KRAUSE vermutet[3]), ist höchst unglaubhaft. Außerdem erscheint auf diesen Steinen auch niemals das Wort *vigi*. Man hat die Thor-Formel vielfach als eine Fortsetzung der Runenmeisterformel aufgefaßt und darin einen Übergang der Kraft des Runenritzers an den Gott finden wollen. Dagegen hat SIERKE[1]) mit Recht eingewendet, daß der Runenritzer die Runen nie weihte, sondern „malte, ritzte oder wirkte". Aber auch SIERKES eigene Auffassung scheint mir nicht das Richtige zu treffen. Er sagt: „Die geschriebene Rune besaß dann als solche eine Macht, die von ihr ausstrahlte. Wenn die späteren Runenritzer Thors Weihung mehrfach erwähnen, so zeigt das, daß ihnen das Gefühl für die den Runen selbst innewohnende Stärke abhanden gekommen war. Dafür rufen sie eine außenstehende göttliche Macht an, die ihr Werk stark machen soll. Thor ist aber nicht an Stelle des Runenritzers getreten, der ja niemals die Runen weihte, sondern gewissermaßen an Stelle der Runen und ihrer früheren Kraft." Dieser Erklärung liegt wieder die irrige, heute allerdings sehr verbreitete Anschauung zugrunde, daß die Magie älter sei als die Religion: wo ein Gott in Verbindung mit magisch-kultischen Funktionen erscheint, ist er ihr zufolge erst nachträglich an die Stelle einer autonomen magischen „Macht" getreten[2]). Ein solcher Vorgang ist jedoch weder wahrscheinlich noch religionsgeschichtlich erweisbar. Es kommt vor, daß kultisch-religiöse Praktiken samt den damit verknüpften Vorstellungen in den Spätzeiten der Religionen, wenn der eigentlich religiöse Glaube zerfällt, ins Magische absinken — z. B. das Orakel — aber niemals ist in irgendeiner Religion eine zauberische Handlung zu einer kultisch-religiösen erhöht worden oder ein Kult aus einer magischen Operation erwachsen. Das schwierige Problem der Runenmagie kann hier nicht in seinem ganzen Umfang erörtert werden. Mir scheint, daß die bisherige Behandlung ihm nicht gerecht wird, weil sie entweder über das Verhältnis der Magie zum Kult und zum Götterglauben hinweggeht oder es unzulänglich beurteilt. Es mag eine dem Bereich des primitiven Zaubers angehörige Runenpraxis, die nichts mit dem Götterglauben und -kult zu tun hatte, auch im Germanischen gegeben haben, wie es auch andere magische Praktiken gab. Andererseits ist uns aber für sehr frühe Zeit eine Runenmagie bezeugt, die mit dem Götterglauben zusammenhing und einen Teil des Kultes bildete. Hierzu gehört das von Tacitus Germ. 10 bezeugte Losorakel; denn es besteht heute ziemliche Einmütigkeit darüber, daß die dort erwähnten *notae*, die man in die Stäbchen ritzte, Runen waren[3]). Das Orakel war aber ein an den Götterglauben geknüpfter Kultakt[4]). Dieser Zusammenhang allein zwingt schon, die

1) Mir scheint diese Annahme nicht sehr glaubhaft. Wiedergänger sind nach den Sagas immer nur Menschen mit einem bösen, verbrecherischen oder unheimlichen Wesen. Sollten die Verwandten die Schande, die ein solcher Mensch für sie bedeutete, verewigt haben? Das ist höchst unwahrscheinlich. Auch die Einzelerklärungen der betreffenden Inschriften sind in keinem Falle überzeugend. Wenn die Formel *alu* wirklich „Abwehr, Schutz, Tabu" bedeutet, so hat sie kaum dazu dienen sollen, den Toten im Grabe zu behalten. Auch Inschriften wie „Genieße des Grabes" (Gorlev- und Nørre Nærra-Stein; vgl. SIERKE, a. a. O. S. 53) oder „Ich (der Runenmeister) bereite Zufriedenheit" (NOLEBY; SIERKE S. 36; KRAUSE, Was man in Runen ritzte, S. 11) brauchen keineswegs diesen Sinn zu haben. Das sind sogar recht künstliche Deutungen. Und wenn man die Inschrift von Opedal liest „Begräbnisstelle (?) Boro (?) meine liebe Schwester, schone meiner" und sie so deutet, daß die Tote gebeten wird, den Lebenden zu schonen, ihn nicht (als Wiedergänger) zu erschrecken (SIERKE, S. 36; W. KRAUSE, Runeninschriften im älteren Futhark, S. 554—55), so halte ich das religionsgeschichtlich wie psychologisch für gleich unmöglich. Eine solche Bannung läßt sich mit der Anrede „liebe Schwester" nicht vereinen. Außerdem mag man eine solche Furcht vor Totengeistern einem afrikanischen Negervolk mit einer animistischen Religion zuschreiben, auf Germanen der Völkerwanderungszeit sind solche Erklärungen nicht anwendbar.

2) Vgl. WIMMER-JACOBSEN, Haandudg. Nr. 80, 81, 118.

3) Was man in Runen ritzte, S. 9.

1) Kannten die vorchristlichen Germanen Runenzauber ?, S. 49.

2) Bezeichnend hierfür ist die Äußerung von JAN DE VRIES: das Wort „heilig", das eigentlich „mit Macht und Kraft erfüllt" bedeute, habe sich „allmählich in die Sphäre des Göttlichen zurückgezogen" (!) (Altgerm. Religionsgeschichte, Bd. II, S. 94).

3) W. KRAUSE, Was man in Runen ritzte, S. 2—3.

4) Vgl. oben S. 65.

Verwendung von Runen zu religiösen Zwecken in der Zeit sehr hoch hinaufzurücken. Er hilft aber auch die runischen und eddischen Zeugnisse, die die Runenweisheit und -kunst an die Götter knüpfen, ins rechte Licht rücken. Sie machen an sich einen altertümlichen Eindruck. Das gilt vor allem für die Inschrift des Steines von Noleby (Ende des 5. Jahrhunderts): *runo fahi raginaku(n)ðo*, die man gewiß zutreffend mit „Runen färbe (male) ich, götterentstammte“ interpretiert hat[1]). Denselben Ausdruck haben die Hávamál (Str. 80) bewahrt; sie sprechen den gleichen Gedanken mit wünschenswerter Klarheit aus in den aufschlußreichen Versen:

þat er þá reynt, er þú at rúnom spyrr,
inom reginkunnom,
þeim er gørðo ginnregin ok fáði fimbulþulr.

(„Das ist erprobt, wenn du nach Runen fragst, den götterentstammten, die die mächtigen Götter machten und der *fimbulþulr* [Riesen-Dichter, Odin ?] malte.“)

Die beiden letzten Verse finden sich auch Háv. 142 wieder: *Rúnar munt þu finna ok ráðna stafi ... er fáði fimbulþulr ok gørðo ginnregin ok reist hroptr rǫgna* („Runen wirst du finden und geratene Stäbe, wie sie färbte [malte] der fimbulþulr und die mächtigen Götter sie machten und sie Ragna-Hropt [= Odin] ritzte“). Daß hier urtümliche Vorstellungen und z. T. altes formelhaftes Sprachgut bewahrt sind, kann kaum zweifelhaft sein; für die stehende Verbindung *rúnar reginkunnar* macht der Noleby-Stein das zur Gewißheit.

Bekanntlich ist in der Edda Odin der Gott der Runenweisheit und des Runenzaubers. *Hroptr rǫgna* (der Rufer, Redner, Beschwörer [?] der Götter, Háv. Str. 142) ist eine Umschreibung seines Namens; er führt auch den Beinamen Hroptr, und wahrscheinlich ist er auch mit dem *fimbulþulr* gemeint[2]); er malt oder ritzt also selbst die Runen[3]). Und er ist ja überhaupt der Meister des Zaubers (*galdrs faðir* „Vater des Zaubers“, Baldrs Draumar 3) und verfügt durch ihn über geheimes und mächtiges Wissen (Yngl. Saga c. 7). Über das Alter dieser Vorstellung ist schwer etwas auszumachen. Der zweite Merseburger Zauberspruch, der Wodan als mächtigen Meister der magischen Heilkunst vorführt und wohl sicher echtes heidnisches Spruchgut ist, scheint doch dafür zu zeugen, daß sie in die germanische Zeit zurückreicht. Wenn sie aber auch erst im Norden ausgebildet sein sollte, so würde das nur die Geschichte dieses

1) W. Krause, Runeninschriften, S. 519; v. Friesen, Nordisk Kultur 6, S. 30.

2) Vgl. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde, Bd. 5², S. 289.

3) Vgl. auch Sigrdr. 13: *Hugrúnar skaltu nema ... þær of réð, þær of reist, þær um hugði Hroptr* (Denkrunen sollst du lernen; sie riet, sie ritzte, sie entsann Hroptr).

Gottes betreffen und nicht die Tatsache berühren, daß die Runen von jeher als götterentstammt oder von den Göttern geschaffen galten.

Von dieser Grundlage aus muß auch das Verhältnis beurteilt werden, in das die schwedischen und dänischen Gedenksteine Thor zu den Runen bringen. Diese Verbindung ist an sich sehr merkwürdig; von ihr verlautet sonst nichts. Es ließ sich daher von vornherein vermuten, daß sie nicht ursprünglich ist, sondern durch besondere Umstände bedingt war. Neuere Forschungen, um die sich besonders skandinavische Forscher verdient gemacht haben, haben in der Tat gezeigt, daß hier eine durch bestimmte geschichtliche Verhältnisse bedingte Sonderentwicklung vorliegt.

Man ging davon aus, daß der Befund sowohl zeitlich wie räumlich eng begrenzt ist: die Steine mit der Thorsformel finden sich nur auf einem Gebiet, das Nordjütland, Fünen, Falster und Westgötland umfaßt, und fallen alle in das 10. oder den Anfang des 11. Jahrhunderts. Das ist aber die Zeit, in der sich in jenen Gegenden, dem Wirkungsbereich der Hamburgischen Mission, der Übergang zum Christentum vollzog. Wichtig ist dabei, daß Westgötland mit Dänemark in engem und ständigem Kulturaustausch stand und auch in runenschriftlicher Hinsicht mit ihm zusammenhing; vgl. O. v. Friesen, Nordisk Kultur 6, S. 166 f.

v. Friesen hat in seiner bedeutsamen Untersuchung gezeigt, daß in diesem Gebiet die Sitte, den Verstorbenen Runensteine zu errichten, in auffallendem Zusammenhang mit dem Auftreten und dem Fortschreiten der christlichen Mission steht. In der Übergangszeit hat sich dort ein eigentümlicher Synkretismus ausgebildet, in dem Heidnisch-Germanisches und Christliches oft kaum voneinander zu trennen sind. Auf christlicher Seite will man dem neuen Glauben Rechnung tragen, kann sich aber noch nicht ganz von den alten Sitten freimachen. So hat man z. B., da man nun den Toten nicht mehr im Hügel bei der Heimstätte, sondern in der geweihten Erde des Kirchhofs bestattete, doch sein Gedächtnis durch die Errichtung eines Steines mit einer Inschrift auf dem alten Grabfeld bewahren wollen. Auf heidnischer Seite lassen sich merkwürdige religiöse Abwehrmaßnahmen gegen das Christentum beobachten, in denen doch auch wieder eine gewisse Anpassung an die christlichen Formen und Sitten zutage tritt. S. Lindquist[1]) hat nachgewiesen, daß, während in heidnischer Zeit keine religiösen Symbole (wie die Thorshämmer) als Hängeschmuck getragen wurden, diese Sitte in der Umbruchzeit aufkam, nachdem die Christen, um für ihren Glauben Propaganda zu machen,

1) In seinem schönen Aufsatz „Den helige Eskils Biskopsdöme“, Antikvarisk Tidskrift för Sverige 22, 1917; vgl. besonders S. 121 ff.

angefangen hatten, ein kleines Kreuz am Halsband zu tragen. Es geschah dies also in bewußter Reaktion auf dic christlichen Symbole, denen man etwas Gleichwertiges entgegenstellen wollte. „Da vaknade de konservativa elementen till medveten reaktion. Alla de, som älskade ‚vad gammalt och fornt‘ var av samhälliga inrättningar och sedvänjor, satte sic till motvärn och visade det varmeste interesse för de traditionella religionsbruken“ (LINDQUIST, a. a. O. S. 122).

In die Reihe solcher heidnischer Gegensymbole der nordischen Umbruchszeit müssen auch die Formeln „*þórr vígi kuml*“ und „*þórr vígi rúnar*“ gestellt werden. Wir haben manche Anzeichen dafür, daß der Gott Thor damals zum Schutzgott des alten Glaubens, gleichsam zu einem Gegenchristus, emporgesteigert wurde. An seine Macht und Kraft hielt man sich, als man die Gefahr der „neuen Sitte“ zu erkennen begann. Vielen erschien der Glaubenskampf als eine Art Zweikampf zwischen Thor und dem weißen Krist[1]). Kein Gott schien besser als er geeignet, die heidnischen Heiligtümer gegen die Vertreter der fremden Religion zu beschirmen[2]) — läßt ihn doch der Mythus auch Asgard, dio Götterburg, gegen die Riesen verteidigen (Snorra-Edda, Skáldsk. c. 4, S. 85), weswegen er auch *verjandi Asgarðz* heißt (Skáldsk. c. 4, S. 80).

So ist es verständlich, daß man es in dieser Zeit für ratsam hielt, auch die Gräber unter den Schutz des mächtigen Gottes zu stellen — mögen es auch vielleicht nur verhältnismäßig wenige gewesen sein, die ein solches Bedürfnis empfanden. Weil der christliche Priester das Grab bzw. den Toten segnete oder „weihte“ und man darin vom heidnischen Standpunkt aus eine magische Schutzmaßnahme sah, ahmte man diese Sitte nach, indem man Thor zur „Weihung“ des Grabes anrief. Der Gott ist also

1) Vgl. die Äußorung, die Nj. c. 102 der *hofgyðja* Steinunn in den Mund gelegt wird: *Hefir þú heyrt er þórr bauð Kristi á holm, ok þorði Kristr eigi at berjast við þór?* (Hast du gehört, daß Thor Krist zum Holmgang herausforderte und Krist wagte nicht mit þórr zu kämpfen?) Als das Schiff des Missionars þangbrandr in einem Sturm scheiterte, feierte man das in Skaldenstrophen als einen Sieg Thors über den Christengott (Kristnis. c. 9; Th. Bd. 23, S. 174).

2) In diesem Zusammenhang wäre an den Namen Véþormr zu erinnern (s. o. S. 93), der, falls er ein Thorsheiti ist, die gleiche Vorstellung enthalten würde. Die Arinbjarnarkviða ist 962 gedichtet. Egil war Christliches nicht fremd; er hatte die Primsigning genommen (Egilss. c. 50). Natürlich wäre aber unter dem *Vé-* des Namens nicht das Grab, sondern „Heiligtum, fanum“ im allgemeinen zu verstehen.

nicht an die Stelle der Runen und ihrer früheren Kraft getreten, wie SIERKE meint, sondern er ist sozusagen an die Stelle Christi getreten, um ihm auch hier Widerpart zu halten.

Aber dies ist nur die eine Seite des Vorgangs. Denn die Zitation des Gottes hatte ihre Voraussetzung in heidnischen Vorstellungen, die sich teils an die Runen, teils an Thor knüpften. Die Grundlage bildete die alte Vorstellung, daß die Runen von den Göttern stammten und ihre Kraft durch göttliche Einwirkung bedingt war. Wahrscheinlich hat man auch die Runen, die man zu religiösen Zwecken — etwa zum Losorakel — verwandte, dazu auf kultische Weise vorher „geweiht“. Der isländische Ausdruck *blótspán* (Opferspan) für das Losstäbchen (*fella blótspán* = ein Orakel veranstalten)[1]) legt Zeugnis dafür ab, daß diese „Späne“ durch ein der *frétt* (Befragung) vorausgehendes Opfer erst zu Werkzeugen göttlicher Willensoffenbarung gemacht wurden. Auch bei den Grabrunen wird das geschehen sein. Das Wort *vígja* ist zwar den alten magischen Grabbannungsformeln fremd, und ich möchte auch glauben, daß sein Gebrauch in dieser Formel mit der Sitte selbst auf das christliche Vorbild zurückgeht. Die Kirche hat *vígja* für „weihen, einweihen, einsegnen“ von vornherein gebraucht. Aber diese Übernahme knüpfte an Heidnisches an. In der Sache war nämlich der Vorgang der gleiche wie beim Weihen einer Waffe oder eines Amulettes. Die Belege aus der Hervararsaga und der Snorra-Edda zeigen, daß *vígja* in diesem Sinne gebraucht werden konnte; dazu kommt die Nordendorfer Spange, wenn man an der alten Lesung (*wigi* als Imperativ), die immer noch die wahrscheinlichste ist, festhält. Auf der andern Seite stand nach dem Ausweis derselben Inschrift und der Etymologie von *Véorr (Vingþórr)*, sofern wir diesen Zeugnissen Glauben schenken dürfen, die Vorstellung von Thor als „Weiher“,

1) Lnb. 193, S. 65; Fgsk. 40, S. 76; Gautrekss. c. 7, Fas. 3, 31; Herv. c. 11; Fas. 1, 452; Yngl. c. 38, u. ö. Dieselbe Wendung kennt auch das Mhd; vgl. Livländ. Chronik (hrsg. von Fr. Pfeiffer, 1844), V. 2483: *in was der span gevallen wol*, und 7239: *in viel dicke wol ir spân.*

die es natürlich besonders nahe gelegt haben muß, ihn in die Weiheformel zu übernehmen. So sind in dieser heidnische und christliche Gedanken zusammengeflossen — ein typisches Erzeugnis des nordischen Synkretismus der Übergangszeit.

Was ergibt sich aus dem allen für die Bedeutung von *vígja?* Darüber kann kaum ein Zweifel bestehen, daß der Zweck der Grabinschrift ein schützender sein soll. Man übersetzt sie daher auch meist mit „Thor schütze". Aber dieser Sinn ist ein abgeleiteter: der Schutz des Grabes ist als *Folge* des Weihens gedacht. Die Grabstätte soll durch die Weihung gegen gewisse Angriffe und Einflüsse unverletzlich gemacht werden. Der Schutz des Grabes durch den Gott geschieht also indirekt durch die von ihm geweihten Runen. Das kann kaum anders aufgefaßt werden, als daß ihnen und durch sie dem Grabe eine abwehrende Kraft verliehen wird. Hier tritt also die tabu-Vorstellung sehr stark hervor. Die Absonderung wird aber bewirkt durch die infolge der Weihung einströmende numinose Potenz, die den Grabbezirk von der profanen Welt absondert und dem magischen Bereich zuweist. Diese Potenz wird auf den Gott, das Numinose κατ᾽ ἐξοχήν, zurückgeführt.

Am nächsten kommen diesem Gebrauch wohl die Verbindungen *vígja dverga* und *vígja dauða* in der Hervararsaga, weil es sich auch hier um eine bannende Prozedur handelt. Im Gegensatz dazu wird auf die Ziegenknochen durch die Weihung ein *belebender* Einfluß ausgeübt. Gemeinsam ist allen Fällen die magische, übernatürliche Wirkung. Der „Weiher" ist entweder ein zauberkräftiger Mensch oder der Gott Thor. Die supranaturale Potenz tritt uns überall als charakteristisches Moment der Weihe entgegen.

Weitab von diesem Gebrauch liegt die Bedeutung „dedicare = widmen, jemandem weihen"; sie kann *vígja* in keinem Falle beigelegt werden; vielmehr wird sie durch den gesamten Befund ausgeschlossen. Nirgends handelt es sich um eine Konsekrierung im

Sinne einer Übereignung an die Gottheit. Die Belege, wo das Wort in Verbindung mit Thor erscheint, machen das besonders deutlich. Der Gott ist hier Subjekt, nicht Objekt der „Weihung", nicht ihm wird etwas geweiht, sondern er „weiht" selbst. Das setzt eine Grundbedeutung voraus, die der von dedicare entgegengesetzt ist. Am ehesten würde *sacrificare* den Sinn treffen.

Das wird bestätigt durch die Verwendung im katholischen Sprachgebrauch des Nordens. Während *helga*, wie wir sehen werden (S. 148), die Dedikation einer Sache (Kirche, Gemeinde) an göttliche oder heilige Personen bezeichnet, wird *vígja* ausschließlich für weihen im Sinne von consecrare, ordinare: „einweihen, mit göttlicher Kraft und Heiligkeit erfüllen" gebraucht; daher: *vígja til prests*, Bisk. Sögur I 129; *til biskups* (ebenda S. 130), *vígja kirkju*, Grágás[1]), Konungsbók (c. 4, I a 14; c. 5, I a 19 u. ö.); *prestr er seyldr at fara til at vígja vatn*, Kgb. c. 3, I a 13; *vígi mat ok mungat*, Eiðsivathings Christenret I 49 (N.G.L. I, S. 391); *mold vígða*, Lnb. 42 (S. 10). Das Wort dient zum Ausdruck für die Vorstellung, daß der göttliche Geist sich auf Personen oder Sachen herabläßt und seine Kraft in sie eingeht[2]). Dagegen findet sich kein Beleg für *vígja* mit dem Dativ der Person. *helga* und *vígja* sind in dieser Bezeichnung klar geschieden; vgl. Diplomat. Island. 3, 230: *Kirkia i Kalldadarnese var vijgd*

1) GRÁGÁS, Das älteste Gesetzbuch der Isländer, herausgegeben von Vilhjálmr Finsen, 3 Bde., Kopenhagen 1852—1883. Der erste Band enthält die älteste Redaktion, die sog. Konungsbók.

2) Der Weiher ist der katholische Bischof oder Priester, der aber im Namen Gottes oder Christi handelt. Gott selbst erscheint als Subjekt in einem Vers des Ivarr Ingimundarson (1140), einer Stelle, die gleichsam ein christliches Gegenstück zu der *þórr vígi*-Formel bildet: *Sótti breiða borg Jórsala ǫrr oddviti út í lǫndum áðr í vatni þat's vígði goð, Sigurðr af sér syndir þvægi* („ehe der tapfere Fürst in dem Wasser, das Gott geweiht hatte, die Sünden von sich abwusch"; Sigurðarbǫlkr Str. 3; Skj. B. I, S. 467). Das von Gott geweihte Wasser bringt die übernatürliche Wirkung der Sündenvergebung hervor. Man vergleiche die Bibelstellen, wo Gott es ist, der die Menschen „weiht" oder heiligt; vgl. bei Wulfila 1. Thess. 5 23: *silba guþ gawairþjis gaweihai izwis*; Joh. 17 17: *weihai ins in sunjai*; 10 36: *þanei atta gaweihida.*

af herra Arna Biskupe j kalendas dag Augusti[oc] helgud med gude hinne helgu Marie og Michaele Archangelo og hinum heilaga Thorlake.

Dem heidnischen und dem katholischen Begriff des Wortes ist gemeinsam die Vorstellung von einer auf übernatürliche Weise — entweder durch unmittelbare Einwirkung der Gottheit oder mit magisch-kultischen Mitteln — herbeigeführte Zustands- oder Substanzänderung. Der katholische Sinngehalt des „Weihens“ ist ja, wenn auch nicht antik-heidnischen Vorstellungen entlehnt, so ihnen doch in einer eigentümlichen Weise verwandt, und wir finden ihn hier in der germanischen Religion wieder. Er konnte auch im Norden eine Brücke bilden von der alten zur neuen Religion, wofür Berichte wie die von der „Weihung“ des Feuers durch þangbrandr in der Kristnisaga Zeugnis ablegen [1]).

Das zu *vígja* gehörende Substantiv, eine jüngere, nur im christlichen Gebrauch vorkommende Bildung ist *vígsla* f. consecratio, ordinatio: *Bróðir hafði verit maðr kristinn ok messu-djákn at vígslu*, Nj. c. 155; *hann hefir vígslu tekit*, Kgb. c. 4 (I a 18); *kom Sigurðr erkibiskup heim frá vígslu*, Fms. 9, 423; *þorlákr tók vígslur*, Bisk. Sögur I, 91. Nach der Landnámabók empfängt Örlygr von dem Bischof Patrek u. a. die Weisung, er solle geweihte Erde aus Irland mit nach Island nehmen, dort eine Kirche bauen und die geweihte Erde unter die Eckpfeiler legen; das solle als Kirchweihe gelten (*ok hafa þat fyri víxlu*; Lnb. 42, S. 10).

2. Germ. **hailagaz.*

a) Altnordisch.

Altn. *heilagr* ist zwar in der Prosa selten, dafür in der Edda und der Skaldendichtung um so reichlicher belegt [2]).

1) Man vergleiche auch die bekannte Geschichte von dem Wunder des Bischofs Poppo, durch welches nach Widukinds „Sächsischen Geschichten“, Buch III, Kap. 65, König Harald Blatand zum Christentum bekehrt wurde (Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit, Bd. 33, S. 138—39).

2) Wir sehen hier von dem Rechtsterminus *heilagr (úheilagr)* ab; über ihn handle ich an anderer Stelle (Beitr. 66, S. 1 ff.).

Die Erwartung, in diesen Liedern (nächst den Runeninschriften) am ehesten heidnischen Gebrauch des Wortes anzutreffen, scheint nicht unberechtigt. Gustav Neckel hat sich, um den ursprünglichen Sinn von *heilagr* zu bestimmen, vor allem darauf berufen, daß es in den Eddaliedern mit Bezug auf die Götter, ihre Wohnungen und Gegenstände gebraucht werde [1]). Gerade hier wird man jedoch sehr sorgfältig unterscheiden müssen. Viele Götterlieder der Edda stehen unter dem Verdacht christlichen Einflusses; ja völlig ist dieser bei keinem von ihnen ausgeschlossen. Von gewissen, mythische Bestandteile enthaltenen Heldenliedern gilt das gleiche. Und auch die Skaldenlieder können, wenigstens soweit sie dem 10. und 11. Jahrhundert angehören, nicht als unbedingt sichere heidnische Zeugnisse gelten. Man wird zwar die Skepsis nicht zu weit treiben dürfen. Bei manchen Eddaliedern und -strophen kann der heidnische Charakter zum mindesten als wahrscheinlich gelten; die literarische Datierung allein ist nicht entscheidend, da auch in jüngeren Liedern älteres Sprachgut bewahrt sein kann. So muß jede einzelne Stelle kritisch geprüft werden, wieweit man sie für vorchristliche Verwendung von *heilagr* in Anspruch nehmen darf. In seiner ausgezeichneten stilgeschichtlichen Untersuchung „Die religiöse Sprache der Völuspa und verwandter Denkmäler“ [2]) hat Helmut de Boor auch *heilagr* behandelt. Ich kann für manche Einzelheiten auf ihn verweisen, weiche jedoch in der grundsätzlichen Beurteilung und Bewertung der Belege vielfach von ihm ab.

De Boor unternimmt in diesem Aufsatz bekanntlich den Versuch, gewisse Epitheta für Götter und göttliche Dinge — zusammen mit bestimmten Ausdrücken für die göttlichen Mächte selbst — als stilprägend für eine festumschriebene Gruppe eddischer und skaldischer Dichtungen zu erweisen. Er will in dieser Terminologie, zu der auch *heilagr* gehört, den Ausdruck einer zur Spätzeit des nordischen Heidentums in einer bestimmten Gemeinschaft — nämlich in dem Kreis um die Lade-Jarle —

1) Die altgermanische Religion, Zeitfragen deutscher Kultur, H. 2, 1932, S. 17.

2) Deutsche Islandforschung, Bd. I, hrsg. v. W. H. Vogt, 1930, S. 95ff.

sich vollziehenden eigentümlichen religiösen Entwicklung sehen[1]). Es ist hier nicht der Ort, auf seine Theorie, die für die geistige und religiöse Geschichte jener Zeit von großer Tragweite ist, des näheren einzugehen. Mir scheint, daß er vor allem das Ausmaß des christlichen Einflusses zu gering einschätzt. Er leugnet zwar nicht, daß bei der Bildung der Gottes- und Weltauffassung, die er jenem religiösen Kreise zuschreibt, christliche Impulse wirksam gewesen sind; aber in der Hauptsache führt er sie doch auf geistig-religiöse Kräfte zurück, die aus dem Schoße des Heidentums selbst aufgebrochen waren. Er spricht von „verheißungsvollen Keimen einer religiösen Weiterentwicklung und Neuschöpfung" und sieht die Träger derselben in den „heidnisch frommen und geistig vorgeschrittenen Schützern von Thingfreiheit und altem Glauben". Nun ist es gewiß in vielen Fällen schwierig, den Anteil der einheimischen und der fremden Kräfte innerhalb des religiösen Synkretismus der nordischen Übergangszeit genau zu bestimmen; die Ansichten werden hier immer auseinandergehen. Mir fällt es schon aus allgemeinen religionsgeschichtlichen Erwägungen schwer, an autochthone Neuentwicklungen im späten nordischen Heidentum zu glauben[2]); auch DE BOORS scharfsinnige und methodisch wertvolle Untersuchungen scheinen mir einen Beweis für solche nicht erbracht zu haben. Ich habe vielmehr den Eindruck, daß vieles Künstliche in der von ihm gezeichneten Entwicklung sich vereinfachen würde, wenn man statt von einer hypothetischen religiösen Urschöpfung von dem ja auch nach seiner Ansicht starken Einfluß der christlichen Gedankenwelt ausgeht. Bei einer Anzahl der von ihm behandelten Epitheta ist dieser Einfluß — was ihre Übertragung auf die Götterwelt betrifft — mit Händen zu greifen. Ich denke besonders an die Gruppe *hollr, bliðr, nýtr*, aber auch an *hvítr, bjartr, skírr*. Für DE BOORS Auffassung ist es charakteristisch, daß er z. B. die Beilegung des Epithetons *hvítr* an Baldr und Heimdall, die er mit Recht typische Götter der spätheidnischen Religion nennt, für die selbständige Leistung dieser Religion hält und in der Anwendung auf Christus *(Hvíta-Kristr)* einen Versuch der ersten christlichen Generation sieht, den terminologischen Gebrauch des Heidentums für den neuen Glauben auszuwerten (a. a. O. S. 105). Ist aber, wie er selbst zugibt, der eigentliche Anstoß zur Gestaltung der Baldrfigur „in der Berührung mit christlichen Vorstellungen zu sehen" (S. 129), so ist es entschieden das Nächstliegende, auch hier den Ausgangspunkt für die Verwendung des Beiwortes „weiß" im Sinne von „licht, glänzend" anzusetzen, gerade weil es nicht nur eine psychische, sondern auch eine ethische Qualität bezeichnet. Snorris Charakte-

1) Vgl. besonders S. 93 und 126.

2) Ganz abgesehen davon, daß mir bei den Lade-Jarlen und ihren Skalden die Voraussetzungen für eine solche religiöse Neuschöpfung zu fehlen scheinen.

ristik Baldrs kann am wenigsten dagegen ins Feld geführt werden, da ihm bereits die ins Christliche umgeprägte Gestalt des Gottes vor Augen stand. Grundsätzlich scheint mir die Verwendung von *heilagr* in der eddischen und skaldischen Dichtung ebenso beurteilt werden zu müssen.

DE BOOR unterscheidet mit Recht zwischen dem Gebrauch des Wortes in dem Bereich irdischer Magie und irdischen Kultes und den Fällen, wo es sich zu einer Bezeichnung dessen erhebt, „was in der göttlichen Welt selbst zu Hause ist, mit den Göttern in Berührung ist, von ihnen stammt"; doch glaubt er diese Verbindung jener spezifischen Terminologie einer vergeistigten, auf ein höheres Niveau gehobenen, aber autonomen heidnischen Religiosität zuweisen zu können. Ich meine dagegen, daß gerade der Gebrauch von *heilagr* in der mythologischen Sphäre als eine Wirkung christlichen Sprachgebrauchs bewertet werden muß.

Es handelt sich zunächst um diejenigen Belege in der Edda, wo *heilagr* auf mythische Dinge und Personen (die Götter, ihre Wohnungen, göttliche Besitztümer, Geräte usw.) bezogen ist; sie finden sich fast ausschließlich in der Vsp. und den Grímn., also zwei Gedichten, bei denen mit christlichem Einfluß von vornherein zu rechnen ist. Es sind vor allem: in der Vsp. der *heilagr baðmr* (heiliger Baum, d. i. die Weltesche)[1]) und die *(ginn-) heilog goð* (hochheiligen Götter)[2]); in den Grímn.: *heilakt land*, 4, 1 (als Bezeichnung für das Götterreich), *Valgrind heilog* (die Umzäunung Walhalls); *fyr helgum durum* (d. h. den Toren Walhalls) 22; *h. vǫtn*, 29 (für die himmlischen Flüsse, die auch der Dichter des Liedes von Helgi Hundingsbani I [Str. 1] übernommen hat)[3]). Dazu treten das *vé h-t* (als Benennung Walhalls ?) in den Hyndloljóð (1), ferner aus der Skaldik der *h-r skutill* (Tisch) d. *Haustlǫng* des *Þjóðólfr* von Hvin (9. Jahrhundert)[4]), das *h-t tafn* (Opfer) in Ulfr Uggasons Húsdrápa (Ende des 10. Jahrhunderts)[5]) und das *h-t full* (Becher) in der Kenning eines Ge-

1) Und *heiðvǫnom helgom baðmi* 27, 2–3; nach der Sn. Edda (S. 23) auch Str. 19, 3 *(hár b. heilagr)*.

2) Str. 6, 3, 9, 3 u. ö., auch Lokasenna 11, 3; dazu Sn. Edda: *eigi eru ásynjurnar óhelgari* (Gylf. 19; Sn. Edda S. 25).

3) Die *heilog fjǫll* Fafn. 26, 3 (R) schließe ich mit NECKEL aus.

4) *af helgum skutli* Str. 4, Skj. B. I S. 15.

5) *þar hykk sigrunni svinnum sylgs valkyrjur fylgja heilags tafns ok hrafna* (ich weiß, daß die Walküren dem klugen Krieger [Odin] und den Raben folgen zu dem Trank [Blut] des heiligen Opfers [= Balders]); Str. 9, Skj. B. I, S. 129.

dichtes von Hofgarða-Refr (1. Hälfte des 11. Jahrhunderts)[1]. Auch der *h-r brunnr (Urðarbrunnr)* (Gylf. 14, S. 21) und das *h-t vatn* (Gylf. 15, S. 23) der Snorra-Edda wären hierher zu nehmen.

Alle diese Dinge sollen durch das Prädikat ***heilagr*** als göttlich bzw. zu den Göttern gehörig bezeichnet werden. Es scheint mir müßig, mit DE BOOR (a. a. O. S. 96) nach feinen Bedeutungsunterschieden zu suchen. Warum soll zwar für ***h-r skutill*** die Götterzugehörigkeit, bei ***h-t full*** dagegen die daraus fließende Kraft und Weihe und bei ***h-t land*** und ***h. vǫtn*** die Erhabenheit für die Bezeichnung entscheidend gewesen sein? Das ist nicht einzusehen, erst recht nicht, daß der Weltbaum die Heiligkeit „an sich" trage und durch dieses Prädikat ins Kosmische oder gar über die Götter erhoben werden soll. Damit werden den Edda-Stellen Anschauungen untergelegt, die bei unbefangener Betrachtung in ihnen nicht enthalten sind. Solche unnötig tiefsinnigen Differenzierungen verdecken nur die Hauptsache, daß nämlich diesen Stellen eine bestimmte Verwendung von ***heilagr*** gemeinsam ist: die so benannten Dinge werden damit einer höheren, über dem Irdischen schwebenden Welt zugewiesen und mit dem Nimbus der Erhabenheit umgeben. „Heiligkeit" bezeichnet hier die Zugehörigkeit zum göttlichen Reich, die Verbindung mit der Gottheit. Dies entspricht aber genau dem christlichen Sinn von „heilig" (= sanctus, sacer).

Für das Christentum ist nicht das Kultische, sondern die Zugehörigkeit zu Gott, der selbst der Inbegriff der Heiligkeit ist, das Entscheidende. Da nach christlichem Glauben Gott in Christus auf Erden erschienen ist, ist alles, was mit ihm in Berührung gekommen ist, von ihm herrührt und mit seinem Geiste, seiner Kraft erfüllt worden ist, dadurch heilig geworden. Man vergleiche: das heilige Grab, das heilige Land, der heilige Fluß (Jordan), der heilige Rock, das heilige Kreuz, das heilige Brot, der heilige Kelch, die heilige Kirche. Diese Verwendung von „heilig" war es, wie ich annehme, die die Nordleute bei dem Bekanntwerden mit dem Christentum (vielleicht zuerst in England) kennenlernten und die von daher in die mythische Vorstellungswelt und die poetische Sprache des

1) *Opt kom ... hollr at helgu fulti Hrafnásar mér* (oft brachte der Holde mich zu Odins heiligem Becher, d. h. dem Dichtermet), Gedicht auf Gizurr Gullbrárskald, Str. 2, Skj. B. I, S. 295.

Mythus übernommen wurde. Das Wesen des heidnischen Mythus bedingt es, daß die göttlichen, d. h. die mit den Göttern in Berührung kommenden oder von ihnen gebrauchten Dinge selbst der mythischen Welt angehören, aber für den Gebrauch von „heilig" bedingt das keinen Unterschied, zumal ja auch die christliche Sprache und besonders die Dichtung das Wort für überirdische Dinge gebrauchen. So entsprechen sich z. B. *h-t land* und *heilǫg fold* (= Himmel, bei Arnórr þórðarson, Skj. B. I 325[1]); vgl. auch *h-t veldi:* heiliges Reich = Kirche, in Markus Skeggjasons Eiriksdrápa 27, Skj. B. I 419), und *h. jǫrð* = geweihte Erde (Friedhof), Gulathingsb. 23[2]); ferner: *h-r baðmr* und *h. viðr* (= Kreuz, Einarr Skúlason, Geisli 65)[3]), *h-t tafn* und *hit helga húsl* (Abendmahl, Hom. 34[4]), auch *helgasta lífs fórn [hostia sacra]*, Líknarbraut 37 6–8[5]); *h-t full: h. kalekr* Abendmahlskelch, z. B. Hom. 56 a[6]). Natürlich kennt auch die Kirche ein *h-t vatn (steypa helga vatne i*, Gul. 23)[7]). Ich führe noch an: *h. smurning* (letzte Ölung), Gúðmundardrápa Hóla biskups von ARNI JÓNSSON, Str. 63, Bisk. S. II, S. 216 ff.; *helgar bǿkr* (Bibel), Sólarljóð 71[8]).

Mit wesentlich anderem Klang als in den mythischen Belegen tritt uns das Beiwort ***heilagr*** in den Verbindungen entgegen, in denen es auf Gegenstände des heidnischen Kultes bezogen ist. Wenn man bedenkt, daß das Heidentum gerade auf dem Gebiet des Kultes der fremden Religion gegenüber eine streng abwehrende Haltung einnahm[9]), so ist christliche Entlehnung hier von vornherein nicht eben wahrscheinlich. Vielmehr werden wir in diesen Fällen am ehesten altgermanischen Sprachgebrauch vermuten dürfen.

1) Es ist eine ansprechende Vermutung von F. PAASCHE (Kristendom og Kvad, S. 42), daß Arnórr bei diesem Ausdruck an Harald Sigurdsohns Fahrt ins heilige Land gedacht hat.

2) Norges Gamle Love I 13.

3) Skj. B. I, S. 443.

4) Gammel norsk Homiliebog, udg. af UNGER, Krist. 1864; Zitat nach KAHLE, Acta Germanica I 4, S. 367.

5) Angeführt bei B. KAHLE, Ark. f. nord. Fil. XVII, N. F. 13, S. 121.

6) Acta Germ. I, S. 353.

7) N.G.L. I, 14.

8) Ausg. von HJ. FALK, 1914, S. 45.

9) Vgl. H. LJUNGBERG, Den nord. Religionen och Kristendomen, Uppsala 1938, S. 203 f. LJUNGBERG stellt mit Recht der Glaubenstoleranz der Germanen die Kultexklusivität gegenüber.

Es kommen hier vor allem in Betracht der *h. mjǫðr* (h. Met), Sigrdr. 18[1]) und der *stallheilagr staðr*, Fiǫlsvinnsmál 40 (die „durch einen Altar geheiligte Stätte", GERING)[2]); ferner die beiden Belege im Hunnenschlachtlied: *h. grǫf* und *h. mǫrk;* dagegen gehört der „heilige weiße Stein", bei dem Gudrun im 3. Gudrunlied ihre Unschuld beschwört (*at inom hvíta helga steini*, Str. 3), wohl wieder in die christliche Sphäre, sofern es sich um den bei dem religiösen Brauch des Kesselfanges verwendeten Stein handelt; denn dieses Ordal wurde erst unter Olaf dem Heiligen in Norwegen eingeführt (MAURER, Zs. f. d. Ph. 2, 443). Das Ordal des Kesselfangs (nur für Frauen gebraucht) wird in den norwegischen Rechtsbüchern u. a. erwähnt Frost. III 15 (N.G.L. I 152; vgl. Germanenrechte Bd. 4, S. 51), Eiðs. I 42 (N.G.L. I 389) und Sverrirs Christenrecht 98 (N.G.L. I, 434). H. DE BOOR (a. a. O. S. 95) gibt bezüglich dieser Stelle und des *stallheilagr staðr* der Fjm. zu erwägen, ob die Dichter dieser beiden Lieder nicht bloß eine nach „*fornǫld*" klingende Phrase anbringen wollten. Das würde jedoch nicht hindern, wenigstens *stallheilagr staðr* als altertümlich zu buchen.

Den *helga mjǫð* der Sigrdr. möchte DE BOOR in den Bereich der Runenmagie verweisen, wohin er nach dem Zusammenhang, in dem er steht, auch zu gehören scheint. In den heiligen Met werden die von dem Holz oder Bein, in das sie geritzt waren, abgeschabten Runen verrührt, offenbar um ihn zauberkräftig zu machen. Aber das Attribut „heilig" wird hierdurch nicht begründet. Vielmehr ist daran zu denken, daß der Met von altersher als Kultgetränk diente (vgl. JAN DE VRIES, Altgermanische Religionsgeschichte II 135); später trat das Bier an seine Stelle, das zu hohen Festen gebraut wurde — ein religiöser Brauch, den noch das nordische Christenrecht übernahm (vgl. Gul. 6, N.G.L. I 6; Germanenrechte 6, 7 f.). Der kultische Rauschtrank war Vermittler des durch das Opferritual erworbenen Heils, als solcher also heilerfüllt und heilbringend. Hier stoßen wir mit ziemlicher Sicherheit auf einen alten und echten religiösen Gebrauch des Wortes *heilagr*.

Zu den Kultgeräten des nordischen Heidentums gehört auch *der heilige Ring*, auf den nach der ags. Chronik die Wikinger im Jahre 876 bei dem Abschluß des Vertrages mit König Aelfred Eide schworen *(and him þa aþas sworon on þam hālgan beage)*[3]).

Dieser Eidring wird in den altnordischen Quellen öfters genannt. So erhalten die isländischen Ulfljótslǫg folgende Bestimmung: Ein Ring von

1) *allar* (sc. *rúnar*) *vóro af skafnar, þær er vóro á ristnar, ok hverfðar við inn helga miǫð.*

2) *hvar er menn blóta þær á stallhelgom stað.*

3) Two of the Saxon Chronicles, ed. by JOHN EARLE, Oxf. 1865; vgl. Chronicon Ethelwerdi zum selben Jahr (IV 3): *eique statuunt jusjuramentum in eorum armilla sacra.*

zwei Ören oder mehr sollte in jedem Haupttempel auf dem Altar (Opferplatz) liegen. ... Jeder Mann nun, der vor Gericht eine Rechtssache zu erledigen hatte, sollte vorher einen Eid auf diesen Ring schwören und sich zwei oder mehr Zeugen ernennen. „Ich ernenne sie dem zum Zeugnis" — sollte er sagen — „daß ich einen Eid leiste auf den Ring, einen Gesetzeseid"[1]). Dieselbe Angabe machen die Kjaln. S. (c. 2) und die Vígagl. (c. 25); diese fügt hinzu, daß der Ring vorher im Blute eines (geopferten) Rindes gerötet werden sollte: *Sá maðr er hofseið skyldi vinna tók silfrbaug í hönd sér þann er roðrinn var í nauts blóði*, Übs. Thule 11, S. 90 f. Solche auf den Altarring geschworenen „Gesetzeseide" oder „Tempeleide" werden in den Sagas öfter erwähnt, z. B. Eyrb. c. 16; Droplaugarsonasaga c. 6; Vígagl. c. 25. In der Atlakv. 30 ist von einem auf den Ring des Gottes Ullr *(at hringi Ullar)* geleisteten Eide die Rede. Die Háv. (Str. 110) sprechen von einem „Ringeid" (d. h. Eid auf den Ring), den Odin geschworen hat *(baugeið Oðinn hygg ek at unnit hafi)*.

Der Ring war also ein Gegenstand von großer Heiligkeit. Er wird zwar in den nordischen Texten nicht direkt als „*heilagr baugr*" bezeichnet; Eyrb. 44 und Dropl. 6 wird er *stallahringr* (Altarring) genannt. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß die ags. Chronik den Ausdruck von den Nordleuten übernommen hat[2]).

Schön wäre es, wenn wir mit H. DE BOOR[3]) in den beiden Belegen

1) *baugr tvieyringr eða meiri skylldi ligia i hveriu havfvd hofi a stalla. ... hverr sa madr er þar þurfti logskil af henndi at leysa at domi skylldi adr eid vinna at þeim baugi ok nefna ser vatta 2 eda fleiri „Nefni ek i þat vætti", skylldi hann segia, „at ek vinn eid at baugi, logeid* (Lnb. 258, S. 96).

2) Doch handelt es sich wohl um eine gemeingermanische Sitte. Auch bei den Goten scheint sie bestanden zu haben. Wenn arianische gotische Priester, wie Bischof Ambrosius von Mailand (in einem Schreiben vom Jahre 381) angibt, einen Armring getragen haben, so wird man darin das Fortleben des alten heidnischen Brauches zu sehen haben. Ich finde jedenfalls keinen Grund, diese Folgerung mit HELM, Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. II, S. 80, abzulehnen. Ambrosius selbst hat die Sache offenbar so angesehen, wie aus den Worten hervorgeht, mit denen er dem Bischof Julianus Valerius sein Vergehen vorwirft *(qui etiam torquem ... et brachiale, impietate Gothorum profanatus, more indutus gentilium ausus sit in prospectum exercitus prodire Romani)*. Vgl. W. BESSEL, Über das Leben des Ulfilas und die Bekehrung der Goten zum Christentum, 1860, S. 61; K. MÜLLENHOFF, Zs. f. d. A. 17, 429; G. KAUFMANN, Zs. f. d. A. 27, 259, Anm. 1; H. E. GIESECKE, Die Ostgermanen und der Arianismus, 1939, S. 73.

3) A. a. O. S. 136, Anm. 82.

des Hunnenschlachtliedes Bezeichnungen einer alten Kultstätte bzw. eines heiligen Bezirkes sehen dürften[1]). Bei der *helga grǫf* denkt er mit HEUSLER[2]) an den heiligen Grabhügel der Gotenkönige[3]) und möchte ihn mit dem norwegischen *fylkishaugr* in Zusammenhang bringen, der nach M. OLSENS Nachweis in „Aettegard og Helligdom" den religiösen und politischen Mittelpunkt eines *fylki* bildete. OLSEN schreibt dazu (a. a. O. S. 270): „Wir stehen hier vor etwas Urheidnischem, etwas Primitivem, das in einer uralten Anschauung wurzelt von dem Gedeihen des Landes oder Reiches als Ausfluß der Gotteskraft, die ihren Sitz in der Person des Königs hatte." Als Träger und Ausstrahlungspunkt dieser Kraft würde danach der Grabhügel hier „heilig" heißen. Wir hätten das Wort also in einer sehr aufschlußreichen Verwendung, vorausgesetzt, daß diese an sich bestechende, allerdings etwas hypothetische Deutung zutrifft[4]). Gesicherter scheint mir die Annahme, daß wir es mit einer alten heidnischen Bezeichnung zu tun haben, bei *h. mǫrk* zu sein. Von einer

1) Es handelt sich um folgende Stellen, angeführt nach der Ausgabe in den Eddica Minora von A. HEUSLER und W. RANISCH, 1903:

1. *Hlǫðr var þá borinn*
í Húnalandi . . . .
á mǫrk enni helgu (Str. 1; a. a. O. S. 1).

(Hl. war da geboren im Hunenland, auf der heiligen „Mark".)

2. *Hrís þat et mæra,*
er Myrkvið heita,
grǫf þá ena helgu,
er stendr á gǫtu þióðar,
stein þann enn fagra, usw. (Str. 7; a. a. O. S. 3).

([Hlöd fordert von seinem Bruder]: den großen Wald, M. geheißen, das heilige Grab, das an der Heerstraße steht, den schönen Stein, usw.)

2) Thule I, S. 26.

3) Zu ihm würde dann der „schöne Stein" als der Krönungsstein gehören (JAN DE VRIES, Altg. RG. II 102).

4) Doch gibt die Überlieferung zu Zweifeln Anlaß. *grǫf* kommt als Bezeichnung für *haugr* sonst nicht vor. Für „Grab" findet es sich in der Dichtung, soviel ich sehe, frühestens bei Holmgǫngu-Bersi an der Grenzscheide der heidnischen und christlichen Zeit, sonst nur bei christlichen Skalden des 11. und 12. Jahrhunderts. Ist es an dieser Stelle am Ende zu den südgermanischen Sprachspuren zu rechnen? Weder EDDICA MINORA (XIV) noch NECKEL (Beiträge zur Eddaforschung) führen es unter diesen an. Vielleicht war auch die Verbindung mit *heilagr* nicht ursprünglich. Die Handschrift R der Hervararsaga hat *grauf þa eñu góðu* (vgl. Herv. Saga ed. J. HELGASON, S. 88). Es wäre nicht unmöglich, daß *h. mǫrk* herübergewirkt hätte.

„heiligen Mark" hören wir auch in der Lnb. (280, S. 105), wo Asbjörn Thor seine Landnahme „heiligt" und sie „*þórsmǫrk*" nennt. Eine ähnliche Vorstellung wird man auch hier als zugrundeliegend annehmen können. GENZMER übersetzt zwar „im heiligen Walde" (Thule I, S. 25), was der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes im Altn. entspricht, aber nicht der ursprüngliche Sinn ist. Dieser war „Grenze", und er blieb wohl immer im Bewußtsein lebendig. Auch im Hunnenschlachtl. ist mit der „heiligen Mark" wohl ein Grenzbezirk gemeint. „Heilig" könnte sie deshalb heißen, weil sie, wie *þórsmǫrk*, einem Gotte geweiht oder aus einem andern Grunde, vielleicht als Wohnsitz oder doch Besitz des Königs, von besonderem „Heil" erfüllt war.

Es verdient bemerkt zu werden, daß die Belege, in denen das Prädikat *heilagr* irdischen Stätten beigelegt wird, der Heldendichtung (einschließlich der märchenhaften Fjm.) angehören.

Nun gibt es aber auch unter den oben aufgeführten, mythische Dinge betreffenden Belegen einige, bei denen wir vermuten dürfen, daß es in den göttlichen Bereich übertragene Bezeichnungen irdischer Kultstätten oder Kultgegenstände sind. Am nächsten liegt dies bei den Beispielen aus der Skaldendichtung, die wir daher zweckmäßig voranstellen.

So dachte schon W. H. VOGT[1]) bei dem *h. skutill* der *Haustlǫng* an den Tisch, an dem die Opfermahlzeit eingenommen wurde. Ähnlich kann es sich mit dem *h-t full* verhalten, auch wenn die Quelle ein „heidnisch-christliches Mischgedicht der ersten christlichen Generation ist" (H. DE BOOR, a. a. O. S. 95—96). Denn der Becher ist uns in den Sagas als Kultgerät gut bezeugt. Aus ihm wurde bei den Opferfeiern den Göttern „die Minne" (das Gedächtnis) getrunken; danach trank man zuweilen auch noch den Becher für die Gesippen und das *bragafull (bragarfull?)*[2]); bei diesem legte man Gelübde ab[3]). Es wird auch ausdrücklich gesagt, daß man diesen Opferbecher zugleich mit der Opferspeise vorher weihte oder heiligte und ihn um das Feuer herumtrug. In der Hkr. (I, 187; ebenso auch Egilss. c. 44) wird für ersteres der Ausdruck „*signa full*" gebraucht *(þá skyldi hann signa fullit ok allan blótmatinn)*[4]);

1) Ztschr. d. Sav.-Stiftg. f. Rechtsgesch., Germ. Abt. 57, 1937, S. 45.

2) *Skyldi fyrst Oðins full — skyldi þat drekka til sigrs ok ríkis konungi sínum, en síðan Njarðar full ok Freys full til árs ok friðar. Þá var mǫrgum mǫnnum títt at drekka þar næst Braga full, menn drukku ok full frænda sinna, þeira er heygðir hofðu verit* (Hkr. I 187; Übers. Th. 14, 149; vgl. auch Hkr. II 219 [Th. 15, 179]).

3) Vgl. Helgakv. Hjörv. Prosa zu Str. 30.

4) Vgl. auch Sigrdr, 8: *Full skal signa ok við fári siá ok verpa lauki*

vielleicht ist das (christliche) *signa* an die Stelle eines älteren *vigja* getreten.

Mit einigem Recht wird man auch das *h-t tafn* der Húsdrapa als kultischen Ausdruck verbuchen dürfen. Daß es hier im übertragenen Sinne mit Bezug auf Baldrs Leiche gebraucht wird, gibt allerdings zu denken. *Tafn* (verwandt mit griech. δαπανή) wird von den Skalden gern als Reim zu *hrafn* gebraucht im Sinne von *val* (vgl. *val-tafn* bei Gísli, Lv. 29)[1]; hier kann eine alte heidnische Vorstellung zugrundeliegen, da die Gefallenen des Schlachtfeldes als Opfer für Odin galten; daher *Gauts tafn* in einer Lausavísa Lnb. 307, S. 118: *Asmóðar gaf ek Oðni arfa þróttardiarfan, gulldum galga valldi Gauts tafn, en ná hrafni*[2]). Auf Baldr kann dies jedoch kaum Anwendung finden. Noch weniger annehmbar ist W. H. VOGTS Erklärung, daß seine Leiche „als Gegenstand der Kulthandlung der Bestattung" *heilagt tafn* sei (a. a. O. S. 45), denn danach müßte jede Leiche „heilig" gewesen sein. Hier spielt doch wohl christlicher Einfluß hinein. In der Kirchensprache war *tafn* (für Opfer) gebräuchlich für das alttestamentliche Opfer, aber auch im übertragenen Sinne: z. B. *réttlætis fórn ok tǫfn* (Opfer der Gerechtigkeit) und öfter (Belege bei FRITZNER, Ordbog III 658). Daß sich an die Gestalt Balders und den Mythus von seinem Tode christliche Vorstellungen angesetzt haben, wissen wir, und so hat die Annahme einer Übertragung der Vorstellung von Christus auf Balder doch viel für sich. Das schließt jedoch nicht aus, daß der Ausdruck „*heilakt tafn*" schon der heidnischen Kultsprache angehört hat.

Als wahrscheinlich hat sich uns dies schon früher für die Verbindung *vé heilakt* (Hyndl. 1) ergeben (vgl. S. 97 f.). Daß es keinen außermythischen Beleg für sie gibt und die Hyndl. ein verhältnismäßig junges Gedicht ist, besagt bei dem Stande der Überlieferung wenig. Wenn W. H. VOGT[3]) findet, daß *vé heilakt* dem *wīh hailag* des Ringes von Pietroassa „von Laut zu Laut" entspreche, so ist dies wegen der zweifelhaften Lesung und Deutung der Inschrift allerdings eine unsichere Stütze; auch übersicht der Hinweis, daß *wīh* dort auf jeden Fall eine andere Bedeutung hat. Aber für *vé heilakt* als Kultausdruck spricht eine sachliche Erwägung. Wenn die Kultgeräte und Utensilien wie *mjǫðr, stallr, skutill* das Epitheton *heilagr* in dem Sinne von „heilerfüllt heilbringend" an sich nehmen, so kann es dem Kultheiligtum selbst nicht abgesprochen werden. Das eine stützt

---

í lǫg. (Den Becher soll man weihen und vor Gefahr sich hüten, und Lauch in den Trunk werfen).

1) Skj. B. I S. 102.

2) Dem kühnen Erben Asmoðs gab ich Odin (tötete ihn), dem Walter des Galgens (Odin) vermachten wir das Gautsopfer, aber die Leiche den Raben.

3) Zs. d. Sav.-Stiftg. f. Rg., Germ. Abt. 57, S. 44 f.

das andere. Alles spricht dafür, daß wir in dieser Verbindung die germ. Entsprechung zu dem ἱερὸν ἅγιον der Griechen haben. Es steht ganz in der Nähe von *stallheilagr staðr*. Eins ist jedoch auch hier gewiß: indem der Dichter der Hyndl. *heilagr* auf *Valhǫll* oder ein andres überirdisches Weihtum bezog, blieb sein Sinn dadurch nicht unberührt. Das gleiche gilt auch für die übrigen eben besprochenen Belege. Haben wir es in *h. skutill, h-t tafn* usw. mit Resten kultischen Redegebrauchs zu tun, so war doch bei der Erhebung dieser Dinge in die göttliche Sphäre christlicher Einfluß im Spiele, und er hat die Bedeutung des Beiwortes nach der Richtung von *sanctus* hin abgewandelt.

Noch eine andere Verbindung können wir hier anreihen, nämlich das *h-t land* der Grímn. Damit ist hier das Götterreich gemeint. Aber die Vermutung, daß es eine irdische Entsprechung hatte, liegt nahe, und sie läßt sich in diesem Falle aus der historischen Überlieferung Islands bestätigen. Es handelt sich um den Bericht der Lnb. und seine Parallele in der Eyrb. über die Landnahme des Goden Þórólfr Mostrarskegg[1]). Diese Stellen erfordern eine genauere Betrachtung.

Þórólfr, Vorsteher und Opferpriester des Tempels in Mostr (Norwegen), riß, ehe er nach Island fuhr, den Tempel ab und nahm den größten Teil des Holzes, darunter die Hochsitzpfeiler und die Erde unter dem *stallr* (Altar- und Opferplatz), mit. Angesichts der isländischen Küste warf er die Hochsitzpfeiler, auf deren einem das Bild Thors eingeschnitzt war, über Bord, und dort, wo der Pfeiler antrieb, nahm er zufolge eines vorher getanen Gelübdes Land, nannte das Gebiet nach dem Gotte *Þórsnes* und einen dort gelegenen Berg *Helgafell* (heiliger Berg). Auf der Landspitze, wo der Thorspfeiler angetrieben war, ließ Thorolf alle Gerichte abhalten und setzte dort das Thing für den ganzen Bezirk ein. Diese Stätte umgab er mit einem besonderen *tabu:* sie durfte auf keine Weise verunreinigt werden, die Thingleute sollten dort nicht einmal ihre Notdurft verrichten dürfen, sondern dazu eine besondere Schäre benutzen (*þar var ok svá mikill helgistaðr at hann vildi með engu móti láta saurga vǫllin* usw.; Eyrb. S. c. 4). Auch zum Schutze der Heiligkeit des Berges Helgafell erläßt er besondere Bestimmungen: *ok svá var þár mikil friðhælgi at þár skylldi engu granda í fiallinu hvarki fé ne mǫnnum nema siálft gengi brot* (Lnb. 97, S. 32). Nach Thorolfs Tod erheben die Kjallakssöhne Widerspruch gegen die die Thingstätte von Thorsnes betreffenden Reinheitsvorschriften; sie werfen nach der Eyrb. den Thorsnesingern vor, sie machten ihr Land „heiliger" als die andern Ländereien im Breiðifjörðr

---

1) Lnb. 96, S. 31 f.; Eyrb. c. 4 ff.

(*at þeir gerði lönd sín helgari enn áðrar jarðir í Breiðafirði*, c. 9). Es kommt deswegen zu einem blutigen Kampf auf dem Thingplatz, und dieser wird von dem verflossenen Blut „unheilig“ (*ok var þá vollrinn uhælgadr af heiptarblodi*, Lnb. 98). Nach der Eyrb. Saga klagen die Thorsnesinger die Kjallakssöhne an, sie hätten einen Gesetzbruch begangen *á helgaðu þingi* (c. 10). In dem den Streit beendenden Schiedsspruch stellt der Schiedsrichter fest, daß das Feld jetzt nicht mehr „heiliger“ sei als andere (*kallar þá jörð nú eigi helgari enn áðra*), und das Thing wird verlegt.

Beim ersten Blick möchte es so scheinen, daß die ganze, hier so zahlreich vertretene Wortsippe (*heilagr, úheilagr, helgi*) nur im *tabu*-Sinne gebraucht würde; und man hat sie auch zum Belege für die Bedeutung „unverletzlich“ angeführt. Wenn die Kjallakssöhne der Thingstätte die besondere „Heiligkeit“ nicht zugestehen wollen, so richtet sich dieser Protest in der Tat gegen das von Thorolf verhängte tabu; um dieses geht zuletzt der Streit. Aber der ganze Zusammenhang macht doch deutlich, daß dieses tabu einen kultisch-religiösen Hintergrund hat. Was veranlaßt den Goden von Mostr, diesem Platz auf der fernen, unbekannten Insel solche besondere „Heiligkeit“ beizulegen? Offenbar geht alles darauf zurück, daß dort Thor, d. h. der Pfeiler mit dem Bild des Gottes, gelandet ist. Dieser Pfeiler aber trägt, ebenso wie die Altarerde, die Heiligkeit des Tempels von Mostr, der geheiligten Kultstätte seiner Väter, die wohl auch eine alte Thingstätte war[1]), an sich, und durch ihn überträgt sich die Heiligkeit auf Thorsnes. Die Heiligkeit des Thor geweihten Tempels, die des Berges Helgafell und der Thingstätte, alles hat dort seinen Ursprung, es emaniert aus der Heiligkeit von Mostr. Religionswissenschaftlich ist dieser Bericht nicht zuletzt deshalb wichtig, weil er für die Bedeutung der religiösen Tradition Zeugnis ablegt. Es gibt eine andere Stelle in der Lnb., die eine genaue Parallele hierzu bildet und diesen Zusammenhang bestätigt. Þórhaddr der Alte, der Tempelgode in Mærin war, brach, als er nach Island fuhr, ebenfalls den Tempel ab, nahm die Tempelerde und die

1) Vgl. A. D. Jörgensen, Den norske Kirkes Grundlæggelse og første Udvikling, Kop. 1874—78, S. 333 f.

Säulen mit, und als er in den Stöðvarfjörðr kam, da „legte er“ — wie es heißt — „dem ganzen Fjord die Heiligkeit von Mærin bei[1]) und ließ dort nichts töten außer dem Hausvieh“ (*lagdi Mærina hælgi á allan fjorðinn ok let engu tortima þar nema kvikfe heimolu*, Lnb. 254, S. 94); hier wird der aus der religiösen Überlieferung fließende kultische Sinn der „*helgi*“ ganz deutlich. Der letzte Zweck dieser Übertragung ist natürlich, dem neuen Lande das „Heil“ der heimatlichen Kultstätte zuzuführen, es heilvoll zu machen; Pfeiler und Erde sind Träger und Vermittler dieses Heils. Ihre „Heiligkeit“ ist letztlich Heilerfülltheit.

Diese Heiligkeit ist es, die der Unverletzlichkeit von Thorsnes zugrunde liegt. Das *tabu* geht auf die *helgi* zurück. Es ist Mittel zum Zweck, diese zu schützen, und wenn es gebrochen wird, hat die Stätte ihre „Heiligkeit“ verloren: das Heil ist von ihr gewichen. Die Ausdrücke *heilagr* und *helgi* bezeichnen also primär ein kultisch-religiöses Faktum; das Land gehört der Gottheit zu eigen, ist ihr geweiht: *heilakt þór*. Es ist ein „heiliges Land“ (*terra sacra*) im eigentlichen Sinne des Wortes.

Im übrigen macht der Vergleich mit der Prosastelle in diesem Falle besonders deutlich, daß der Terminus in den Hyndl. einen anderen Klang hat. Auch hier hat die Übersetzung ins Mythische eine entsprechende Bedeutungsverschiebung von *heilagr* zur Folge gehabt. Das „heilige Land“ ist zum göttlichen Land geworden. Auch diese Eddastelle darf daher von den oben behandelten Belegen (*h. vǫtn, h. dyrr* usw.) nicht getrennt werden, daneben aber dürfen wir auf Grund des Prosabelegs ein irdisches „*heilakt land*“ mit abweichender Bedeutung ansetzen: ein einem Gott gehöriges oder geweihtes und als solches „heilerfülltes“ Land.

Weiter ab stehen zwei Ausdrücke, die auf den ersten Blick mehr der magischen als der kultischen Sphäre anzugehören scheinen: *gumi enn gunnhelgi* in den Hamðismál (28) und: *í heilagri hjúpu* in einer Lausavísa der Ragnarssaga.

1) In Mærin war eine der großen Kultstätten Norwegens; vgl. Hkr. I 193 (Thule 14, 154), 381 ff. (Th. 14, 273 f.), II 220 (Th. 15, 180).

Die Verse dieser Saga sind nach F. Jónsson (Den oldnorske og oldisl. Lit. Hist. II 2, 827) „bedeutend alt". Aber auch wenn man mit H. de Boor Einfluß der christlichen Talisman- und Reliquienterminologie annimmt, so folgt daraus nicht, daß *heilog hjúpa* ein „waffenfestes Kleid" bedeuten soll (a. a. O. S. 95). Wenn de Boor so übersetzt, so hat dabei das Vorurteil, daß der Sinn von *heilagr* „unverletzlich" sei, wohl mitgesprochen. In der Strophe selbst wird ein anderer Grund für das Epitheton *heilagr* angegeben: daß nämlich das Hemd den Göttern geweiht war *(goðum signuð)* [1]). Es würde übrigens auch im Sinne des Reliquienglaubens liegen, daß die Wunderkraft als eine Folge einer besonderen Weihung oder Heiligkeit aufgefaßt wurde [2]). Der eigentliche Sinn des Wortes dürfte aber auch hier sein, daß das Gewand seinem Träger Heil (im Kampfe) verleiht, also heilvoll und heilbringend ist.

Christlicher Beimischung sicher unverdächtig ist der Beleg der Hamðismál; im übrigen ist jedoch das Problem hier das gleiche. Denn was heißt der „kampfheilige" Mann? de Boor versteht (a. a. O. S. 95) darunter „den mit einem Kampftabu geschützten Mann" [3]) und bezieht es auf Jörmunrekkr, was aber ein Irrtum ist (der König ist ja auch tatsächlich zum Tode verwundet worden). Gemeint ist vielmehr Erpr, auf den es jedoch mit dieser Bedeutung ebensowenig paßt, denn auch er ist im Kampfe getötet worden. Wenn Neckel (Edda-Glossar) erklärt: „unverletzlich im Kampf, daher nur im Frevel zu verwunden", so ist auch das keine befriedigende Deutung. Überhaupt kann man sich unter einem „Kampftabu" wenig denken. Ja, die Vorstellung „der im Kampf Unverletzbare, nicht zu Tötende", ist geradezu sinnwidrig, da im Waffenkampf niemand beanspruchen kann, unverletzt zu bleiben. Der Sinn des

1) Der Vers lautet:

þér ann ek serk enn síða ok saumaðan hvergi
við heilan hug ofnan ór hérsima grani;
mun eigi ben blæða, né bíta þig eggjar,
í heilagri hjúpu, var hun þeim goðum signuð.

(Ausgabe von M. Olsen, Str. 25, S. 156. Übersetzung Thule 21, S. 178 f.)

2) Wenn H. de Boor (a. a. O. S. 136, Anm. 80) findet, daß die christliche Bedeutung von „heilig" von der magischen nicht so weit abliege, insofern, als „das Wunder die notwendige Voraussetzung des Kanonisationsprozesses" sei, so mag dies zutreffen. Aber man darf nicht verkennen, daß das Wunder nur die Auswirkung der „Heiligkeit" ist und diese selbst ihren Grund im Glauben und der durch ihn ermöglichten Einströmung der göttlichen Wirkungskraft hat. Heilige sind keine Magier, sondern göttlich besonders begnadete Menschen. Vgl. S. 16.

3) Ebenso W. H. Vogt, Zs. d. Sav.-Stiftg. f. R.G., Germ. Abt. 57, S. 45: „kampfheilig (fest)", und Lexicon poeticum: *úsårbar í kamp.*

Wortes muß daher ein anderer sein, wenn nicht eine Verderbnis angenommen werden soll [1]).

Nun hat *gunnheilagr* ein auffallendes Gegenstück in *gunnǫflugr* [2]) (Geisli 1) [3]). Das Wort (eigentlich *bello validus*) wird nach dem Zusammenhang (*gunnǫflugr miskunnar sólar geisli* „der mächtige Strahl der Gnadensonne") hier offenbar in abgeschwächter Bedeutung gebraucht, so daß *gunn-* eigentlich nur als Verstärkungspartikel dient. Wollte man das gleiche für *gunnheilagr* annehmen (das sich dem Sinne nach dann mit *ginnheilagr* decken würde!), so bliebe freilich noch die Frage, wieso Erpr als „sehr heilig" bezeichnet wird. Möglicherweise gewänne der Ausdruck so Anschluß an den Rechtsterminus *heilagr-friðheilagr* „einer, der nicht getötet werden durfte" (nämlich als Bruder), was sich ja gut in den Zusammenhang fügen würde [4]).

Aber dieser Ausweg ist nicht nötig. Es liegt auch kein Grund vor, *gunnheilagr* zu verwerfen, da es einen durchaus befriedigenden Sinn ergibt, wenn man nur die Vorstellung der „Unverletzlichkeit" ausschaltet. Es zeigt sich an diesem Beispiel wieder, wie sehr sie einer richtigen Interpretation des Heiligkeitsbegriffs im Wege steht.

Wir müssen zur Erklärung von *gunnheilagr* auch hier von dem „Königsheil" ausgehen, das M. Olsen bereits zur Erklärung von *heilog grǫf* herangezogen hatte [5]). Erpr ist Königssohn und als solcher besonderen Heils teilhaftig, wie überhaupt, so auch im Kampfe. Man sagt von einem Mann, der sich durch Kampfglück auszeichnet und siegesgewohnt ist, er sei *sigrsæll* [6]). Dasselbe drückt *gunnheilagr* aus: es meint den, der Kampfheil hat. Es ist die gleiche Vorstellung, wie sie auch dem Namen *Helgi* zugrunde liegt.

Diesen hat schon E. Ochs (Beitr. 45, 109) zur Erklärung von *heilagr* herangezogen. Der Name, bekannt aus den nordischen Heldenliedern und zur Wikingerzeit häufig (die Lnb. zählt rund 50 Männer dieses Namens auf), begegnet uns zuerst als Name alter dänischer Könige [7]) und ist

1) Lex. poet. schlägt *gunnhvatr* „kampfkühn" vor, ohne daß dies jedoch textkritisch begründet wäre.

2) Über *ǫflugr* siehe H. de Boor, a. a. O. S. 97.

3) Skj. B. I 427.

4) Vielleicht liegt eine ähnliche Erwägung der Genzmerschen Übersetzung der „friedheilige Held" zugrunde (Th. 1, S. 57).

5) Siehe oben S. 130.

6) Vgl. Grönbech, Kultur und Religion der Germanen, Bd. I, S. 109.

7) Nach der Hrólfs Saga Kraka ist Helgi der Sohn Halfdans und

— wie S. OCHS betont — über jeden Verdacht christlicher Färbung erhaben. Sicher war es ursprünglich ein Beiname. OCHS leitet ihn vom Subst. *heill* ab, und da er als dessen Grundbedeutung „Lebenskraft, gute Kraft" versteht, ist ihm *Helgi* „der Mann voll guter Kraft, der vom Glück Ausgezeichnete, in gewissem Sinne der Gute". Das hat bei vielen Beifall gefunden und die Erklärungen von „heilig" stark beeinflußt (vgl. z. B. MEISSNER, Zs. f. d. A. 66, 37; FRINGS, Germania Romana, S. 23, Anm. 1; KLUGES Etym. Wörterbuch). Heil ist indessen weder mit „Kraft" noch mit „Glück" synonym. Wir haben die in dieser Deutung liegende Verschiebung der „Heilsvorstellung" ins Magische aus grundsätzlichen Erwägungen schon oben (S. 66 f.) zurückgewiesen. Auch das Wesen des germanischen „Königsheils" wird nicht getroffen, wenn man es mit GRÖNBECH u. a. als eine der Person des Königs anhaftende „Glückskraft" auffaßt[1]. Die altnordischen Quellen lassen sehr klar erkennen, daß das Heil des Königs nicht eine magische Potenz ist, sondern eine Gabe, die mit seiner sakralen Stellung zusammenhängt. Kraft seines Amtes ist der König Vermittler zwischen der Gottheit und dem Volke. Ihm fällt als dem obersten Walter des Kultes in erster Linie die Aufgabe zu, für die Sicherung und den Zustrom des Heils zu sorgen. Über sein Amt und seine Person fließt es mittels des Kultes der Gemeinschaft zu[2].

Wir finden bei vielen germanischen Stämmen den Glauben, den wir darum wohl als gemein-germanisch betrachten dürfen, daß die Wohlfahrt des Landes von dem König oder Stammeshäuptling abhängt[3]. Nach Ammianus Marcellinus XXVIII, 5, 14 setzten die Burgunder den König ab, wenn ihn das Königsglück im Stich ließ oder der Boden eine

---

Bruder Hróars (des Hrōðgār des Beowulfliedes), der Vater Rolf Krakes (vgl. N. M. PETERSEN, Danmarks Historie i Hedenold I, 215). Im 5. Jahrhundert begegnet noch ein anderer Wikingerkönig Helgi, der Bruder von Rerek Slöngvanbaugi (vgl. PETERSEN, a. a. O. S. 252 f.).

1) Vgl. Kult. u. Rel. d. Germanen I, S. 105 ff.; R. v. KIENLE, Germanische Gemeinschaftsformen, 1939, S. 170.

2) Es ist ein *König*, der im Ynglingatal 12 (Skj. B. I 9) als Hüter des Weihaltars *(vǫrðr véstalls)* gerühmt wird!

3) Eine urkundliche Bestätigung dieser Anschauung scheint der schwedische Runenstein von Stentoften (Blekinge) zu liefern, den KRAUSE in den Anfang des 7. Jahrhunderts setzt. Nach der übereinstimmenden Lesung der 3. Zeile der Inschrift durch v. FRIESEN, L. JAKOBSEN (und E. MOLTKE) und W. KRAUSE wird dort von einem Fürsten namens Hathuwolf gerühmt, daß er Neusiedlern gutes Jahr gab *(Hathuwolf gaf ara)*. v. FRIESEN sieht in ihm den Führer (König) einer norwegischen Kolonie auf der Insel Lister. Vgl. L. JACOBSEN, Forbandelsesformularer, 1935, S. 16 ff., und W. KRAUSE, Runeninschriften, S. 512 ff.

gute Ernte versagte[1]. Die Ynglingasaga bemerkt von den Schweden, daß sie dem König gute wie schlechte Jahre zuschrieben (*Sviar eru vanir at kenna konungi bæði ár ok hallæri*, Yngl. c. 43)[2]. Dieselbe Stelle verrät uns aber auch, wie das gemeint ist, wenn sie von dem Schwedenkönig Olaf Trételgja berichtet: *gerðist þar hallæri mikit ok sultr; kendu þeir þat konungi sínum . . . Oláfr konungr var lítill blótmaðr; þat líkaði Svíum illa, ok þótti þaðan mundu standa hallærit; drógu Svíar þá her saman, gerðu fǫr at Oláfi konungi ok tóku hús á honum ok brendu hann inni ok gáfu hann Oðni ok blétu honum til árs sér* („Es kam da eine große Mißernte und Hungersnot. Das schrieben sie ihrem König zu; . . . König Olaf war lässig im Opfern; das mißfiel den Schweden und sie meinten, daher käme das Mißjahr. Daher zogen sie ein Heer zusammen, zogen gegen König Olaf, überfielen ihn in seinem Hause und verbrannten ihn darin, und sie gaben ihn Odin und opferten ihn, damit sie ein gutes Jahr bekämen"). Dieser Glaube hat sich bis in die letzten Tage des nordischen Heidentums gehalten. Einarr Skálaglamm preist (um 980) in der Vellekla den (heidnisch gesonnenen) Jarl Hákon wegen des Wohlstandes, mit dem unter seiner Regierung Norwegen gesegnet war („niemand schuf solchen Frieden"; „die Erde grünt wie früher"[3], usw.); aber den Grund dafür findet er darin, daß der Fürst die von seinen Vorgängern zerstörten Tempel der Götter wiederhergestellt und die alten Kulte erneuert habe[4]. Darum könne man nun sehen, daß die Götter ihn leiten und die gewaltigen Mächte sein Reich mehren[5]. Also: nicht die „Glückskraft" des Königs, sondern das Festhalten an der Kultreligion, die Ausübung der Opfer und das dadurch hergestellte rechte Verhältnis zu den Göttern, ihre Gunst oder Gnade ist der Quell, aus dem das „Königsheil" gespeist wird. Wird der Kult vernachlässigt, so versiegt der Quell, und über Land und Volk bricht Unheil herein.

So ist es nicht nur einfacher, sondern auch richtiger und einleuchtender, den Namen *Helgi* als „den Heiltragenden und Heilspendenden" zu deuten[6]. Als solcher wurde ursprünglich gewiß nur der König oder Häuptling (Heerführer) bezeichnet.

---

1) *Apud hos (sc. Burgundios) generali nomine rex appellatur Hendinos, et ritu ueteri potestate deposita remouetur, si sub eo fortuna titubauerit belli, uel segetum copiam negauerit terra.*

2) Hkr. I, 75 f.

3) Str. 16—18, Skj. B. I, S. 119/20.

4) Str. 15—16, Skj. B. I, S. 119.

5) Str. 23, Skj. B. I, S. 123.

6) So auch W. H. VOGT, a. a. O. S. 44.

In *gunnhelgi* und dem Namen *Helgi* haben wir zugleich zwei wichtige Zeugnisse für den personellen Gebrauch von *heilagr*. Sie widerlegen, wie schon S. OCHS betont hat (a. a. O. S. 110), die Ansicht MOGKS, daß das Beiwort im Germanischen auf Sachen beschränkt gewesen sei[1]). Sie geben uns — in Zusammenhang mit den vorher behandelten Belegen — zugleich die Grundlage für das Verständnis der beiden letzten Verbindungen, die uns hier noch zu besprechen bleiben: der *(ginn)heilǫg goð* und der vielumstrittenen *helgar kindir* der Vsp. (1).

Was zunächst diese betrifft, so sehe ich von einer Erörterung der Frage, ob mit *kindir* die Götter oder die Menschen gemeint seien, hier ab. Mit den meisten Erklärern halte ich trotz SIGURÐUR NORDAL [2]) die Beziehung auf die Menschen für das Wahrscheinlichste, schon wegen der in Parallele dazu stehenden *mǫgo Heimdallar* in Vers 2, unter denen auch NORDAL die Menschen versteht.

Aber in welchem Sinne werden sie *helgar* genannt? Hören wir vielleicht auch hier den Widerhall christlicher Rede?

DE BOOR hat gezeigt[3]), daß die eddische Sprache eine bestimmte Gruppe von Ausdrücken aufweist, die die Menschen kollektivisch zu einer Einheit („Menschheit") zusammenfaßt, entsprechend den kollektivierenden Gottesbezeichnungen wie *regin, hǫpt, bǫnd;* innerhalb dieser Gruppe weist er „*helgar kindir*" einem terminologischen Typ von höherer religiöser Bedeutung zu, in dem das Menschliche in eigentümlicher Weise mit dem Göttlichen zusammengeschlossen werde. In *heilagr* würde so auch hier ein Ausdruck für die enge Verbundenheit der Menschen mit den Göttern zu sehen sein, wie das ja auch in der Variante „die Kinder Heimdalls" zum Ausdruck kommt. Auf derselben Linie liegt die Auffassung, daß die Menschen „heilig" heißen, weil sie (nach der Rígsþ.) von dem Gott Heimdallr abstammen (vgl. DETTER-HEINZEL und GERING, Edda-Kommentare). In diesem Falle würde „*helgar kindir*" an die Seite der mythischen Ausdrücke wie *h-t tafn* usw. treten, und es würde die Frage sein, ob auch diese Verbindung — als Bezeichnung der Zugehörigkeit zur göttlichen Welt — christlicher Einwirkung zuzuschreiben ist. Wir sag-

1) Reallexikon der germanischen Altertumskunde II 477.
2) Völuspa, Kopenhagen 1927, S. 22.
3) A. a. O. S. 73 f.

ten schon, daß die Übertragung des Beiwortes „heilig" auf die Menschen dem Christentum eigentümlich ist[1]). Die Christen sind heilig als solche, die von Christus durch den Glauben geheiligt sind. So könnten die *helgar kindir* (heilige Geschlechter) als eine heidnische Entsprechung zu der „Gemeinde der Heiligen" *(heilagra sameign)* betrachtet werden.

Aber diese Erklärung kann, wenigstens für sich allein genommen, nicht befriedigen. Man spürt dem Ausdruck an, daß ihm eine germanische Vorstellung zugrunde liegen muß. G. NECKEL übersetzt in seinem Edda-Kommentar *helgar kindir:* „die unter dem Schutz des Dingfriedens versammelten Sippen". Er knüpft damit an die Erklärung von KARL MÜLLENHOFF im 5. Bd. seiner „Deutschen Altertumskunde" an, die ebenfalls von der Heiligkeit des Thinges ausging. Wie nach Tacitus der Priester die altgermanische Volksversammlung, so setzt die Seherin die Gesamtheit der Menschen, an die sie sich wendet, durch den „Bann" *(Hljóðs bið ek)* in einen höheren Frieden, „dessen Störung jeden vor ihr straffällig machte, d. h. sie ‚heiligte', ihren Frieden und den jedes einzelnen unverletzlich machte"[2]). In diesem Gedanken steckt gewiß ein richtiger Kern. Nur muß bezweifelt werden, daß die Thingteilnehmer als solche im Germanischen als sancti galten und so bezeichnet wurden. Wenn MÜLLENHOFF anführt, daß auch im Griechischen die an einer heiligen Handlung Teilnehmenden ἱεροί hießen, im Gegensatz zu den außen Vorstehenden, den profanis, so bezieht sich das auf ganz andere Verhältnisse, nämlich auf die Mysterienkulte; für die Teilnehmer an den öffentlichen Kulten der πόλις gilt dies nicht. Hier in der Vsp. soll es sich im übrigen nach seiner Meinung ja auch nicht um eine Kultfeier, sondern um eine Thingversammlung handeln. Aber kann von einer solchen wirklich die Rede sein? MÜLLENHOFF betont selbst, daß in den Bann und die Anrede *alle* Menschen eingeschlossen werden. Dann aber dürfte es richtiger sein, von der Thingheiligkeit ganz abzusehen; sie ist auch zur Erklärung des Wortes nicht erforderlich.

Der Schlüssel liegt vielmehr, wie ich glaube, in dem Begriff der Mannheiligkeit *(mannhelgi)*, eines aus den nordischen Rechtsquellen bekannten Ausdrucks. Die *mannhelgi* ist nicht an den Thingfrieden gebunden (die Thingheiligkeit begründet nur einen *höheren* Frieden)[3]), sondern kommt jedem Mitglied der Kultgemeinschaft allgemein zu und wird nur durch bestimmte Handlungen, die die Mannheiligkeit eines andern verletzen, verwirkt. Die rechtliche Seite des Begriffs kann hier nicht behandelt wer-

1) Vgl. S. 84.
2) D. Altertumskunde, 2. Aufl., Bd. V, S. 86.
3) Vgl. WILDA, Das Strafrecht der Germanen, 1842, S. 231 f.

den[1]); daß er ursprünglich einen religiösen Sinngehalt hatte, ist schon durch den Terminus gegeben. Er läßt sich bestimmen einmal aus dem Zusammenhang mit dem Worte *mannheill*, das uns schon oben begegnete (s. S. 61, Anm. 1), zum andern aus dem ebenfalls in der Rechtssprache geläufigen Ausdruck „Friedheiligkeit (*friðhelgi*)," der mit *mannhelgi* ziemlich gleichbedeutend gebraucht wird. Die „Mannheiligkeit" bezeichnet den Anteil, den der einzelne Mann an dem „Heil" der auf dem Kult gegründeten Gemeinschaft hat. Wer in dem „Frieden" dieser Gemeinschaft steht, ist „heilig (friedheilig)". In dieser Bedeutung gibt das Wort hier einen guten Sinn. „*helgar kindir*" bedeutet danach soviel wie: die Sippen der Freien oder Kultgenossen.

Diese Erklärung bliebe im Rahmen heidnischer Anschauungen; nur kann man gegen sie einwenden, daß sie dem mythisch-religiösen Tenor der Strophe nicht ganz gerecht wird. H. DE BOORS feines Stilgefühl hat ihn richtig empfinden lassen, daß in dem Ausdruck eine religiöse Auffassung des Menschlichen liegt, die über das Gewöhnliche hinausgeht. Wenn er jedoch diese Steigerung als höchste und letzte Blüte heidnischer Religiosität verstanden wissen will, so kann ich ihm darin nicht folgen; ich glaube vielmehr, daß wir auch in ihr eine Frucht des heidnisch-christlichen Synkretismus zu sehen haben, der das ganze Gedicht kennzeichnet. Die ursprünglich gewiß religiöse, damals aber schon ins Profanrechtliche herabgesunkene Vorstellung von der „Heiligkeit" der Thing- und Kultgenossen (*mannhelgi*) erfüllte der Dichter unter dem Einfluß christlicher Gedanken (die Menschen als Gotteskinder und Gemeinde der Heiligen) mit neuer religiöser Bedeutung[2]). Ähnlich wie in den sächlichen Verbindungen mythischen Gehalts wird so *heilagr* zum Ausdruck eines neuen ideellen Verhältnisses der menschlichen zur göttlichen Welt. Begriffe und

1) Vgl. meinen Aufsatz über „die Unheiligkeit im altn. Recht" in den Beiträgen z. Gesch. d. deutschen Sprache u. Literatur, Bd. 66, S. 1 ff.

2) Es ist mir unverständlich, daß DE BOOR (a. a. O. S. 96) von der christlichen Geltungssphäre des personellen *heilagr* „keinen geraden Weg" zu der Völuspástelle findet.

Beziehungen des irdischen Bereichs sind in der Terminologie dieser religiösen Gedichte gleichsam an einen mythischen Himmel projiziert und strahlen von dort mit einem neuen und fremden Glanz zurück.

Auch in den „*(ginn)heilog goð*" haben wir einen Fall personeller Anwendung von *heilagr* [1]), aber im Bereich des Mythischen.

Im Hinblick auf die „heiligen" Dinge und Orte dieser Sphäre wird man auch hier zunächst Herüberwirkung christlicher Rede erwägen. In der Bibel (A. und N. T.) kommt ja das Attribut „heilig" zuerst und vornehmlich Gott zu. Auch daß die wenigen Belege sich nur in jüngeren Eddaliedern (Vsp., Lok.) und der wohl als „imitierte heidnische Poesie" (H. DE BOOR) anzusehenden Strophe der Ragnarssaga finden, scheint dahin zu deuten. In der christlichen Dichtung begegnen (nach KAHLE, Ark. f. nord. Fil. 17, S. 128): *heilagr andi*, Arnis Guðmundardrápa, Bisk. Sögur II 202, u. ö.; Leiðarvísan 9, 39[2]); *h. dróttin*, Sólarljóð 24[3]). Trotzdem liegt die Sache hier wohl anders. Einmal macht *ginnheilog goð* einen altertümlichen Eindruck. Zum andern ist kaum zu bezweifeln, daß auch im Glauben der Germanen die Götter als Gegenstand religiösen Kultes, wie im Glauben aller Völker, heilig waren, so daß die Frage nur sein kann, ob das Wort *heilagr* auf sie Anwendung fand. Wir haben nun zwar gefunden, daß *véar* die Götter als die „Heiligen" bezeichnete (s. o. S. 106), gleichwohl braucht das Epitheton *heilagr* dadurch nicht ausgeschlossen zu werden. Für die Verbindung *heilog goð* spricht die Erwägung, daß die als *heilagr* bezeichneten Weihtümer, Tempel und Weihgeräte ihre Heiligkeit von der Gottheit haben. Das Heil, mit dem sie erfüllt sind und das sie den Menschen übermitteln, hat in den Göttern seinen Quellgrund; wie sollten da die Götter nicht auch selbst *heilog* genannt worden sein? Der Fall ist der gleiche wie bei *vé heilakt;* die eine Verbindung setzt die andere voraus. Der Tempel, die Kultstätte ist *wīh (vé)* und *heilagr* zugleich: Gegenstand frommer Scheu und zugleich Zentrum und Quell des Heils für die Kultgemeinde. Beides leitet sich aus dem Wesen des Numinosen ab: die *numina* sind *véar (wīhans)* als Gegenstand der religiösen Verehrung; sie sind *heilag* als die Spender des Heils, um das sie im Kult angegangen werden.

Wir können so im Altn. nicht nur in manchen Fällen hinter die christliche Umprägung sehen, es fehlt auch nicht an Belegen,

1) *heilakt tafn* kann man (mit DE BOOR a. a. O. S. 96) nicht als Beispiel für eine solche anführen, wenn auch mit *tafn* Baldr gemeint ist.

2) Hrsg. von SVEINB. EGILSSON, in: Fjøgur gømul kvæði, 1844.

3) Hrsg. von HJALMAR FALK, Krist. 1914, S. 10.

die echt heidnisches Gepräge tragen; so vor allem die *h. mǫrk*, das *h-t land*, vielleicht auch das h. Königsgrab, der Name *Helgi* und der *(gunn-)helgi maðr*, das *h-t vé* und die *h. goð*. In vielen dieser Verbindungen liegt die innere Beziehung auf die Heilsvorstellung offen zutage, in andern läßt sie sich ohne Mühe erschließen. Es gibt keinen Beleg, der sie ausschlösse. Die meisten erhalten erst durch sie einen völlig befriedigenden Sinn. Wo (wie etwa in *h-t land*, *h. hjúpa* oder *gunnhelgi*) die Vorstellung der Unverletzlichkeit, des *tabu*, sich aufdrängt, stellt sie sich doch bei näherer Betrachtung als Folge der Heiligkeit heraus, die ihrerseits immer auf eine Verbindung mit der Gottheit oder eine kultische Weihe zurückgeht. —

Während das Adj. *heilagr* in den Prosaquellen nur selten, in der Poesie dagegen häufig vorkommt — wir haben erkannt, warum —, steht es umgekehrt mit den Ableitungen: dem Verbum *helga* und dem Subst. *helgi* (f.).

In Edda und Skaldik werden beide ausschließlich in rein christlichem Sinne (= sanctificare oder consecrare bzw. sanctitas) gebraucht; auch den Vers des 3. Gudrunliedes (Str. 6): *hann kann helga hver vellanda* (er kann den wallenden Kessel weihen) wird man ebenso wie den „weißen Stein“ (s. o. S. 128) dem Bereich des christlichen Ordalwesens zuweisen dürfen. Dagegen liefern uns die Sagas, unterstützt von den Rechtsbüchern, ausreichend Beispiele für den *vorchristlichen* Gebrauch der beiden Wörter. Verbum und Substantiv sind in diesem so eng verbunden, daß wir sie zusammen betrachten müssen.

Nicht beschäftigen kann uns hier der eigentümliche Gebrauch von *helga* mit dem Akk. der Person (auch reflexivisch) im Sinne von „straffrei, bußlos machen“ oder „in seine Rechte (wieder) einsetzen“[1]. Er

1) Z. B.: *Ef þeir synja hanom þinggongu, þa helga þeir hann oc eyri hans allan* („Wenn sie ihm [dem Totschläger] den Zugang zum Thing verweigern, so ‚heiligen‘ sie ihn, d. h. machen ihn straffrei, bußlos“), Gul. 156, N.G.L. I 62. In andern Fällen bedeutet es: das Leben des Täters bis zu einem bestimmten Termin (z. B. dem nächsten Thing) zu sichern: *En ef hann verðr hondum tekinn i þeiri ras þa helgar hond hann til þings oc þeðan til bana* („Wenn er mit der Hand ergriffen wird bei diesem Laufen, da heiligt die Hand [des ihn Haltenden] ihn zum Thing und von da zum Tode“), Gul. 189, N.G.L. I 68 f. (vgl. auch 152, N.G.L. I S. 61). Der

ist im wesentlichen auf die Rechtsquellen beschränkt und erklärt sich aus dem Begriff der Mannheiligkeit *(mannhelgi)*[1].

Außerhalb der Rechtsquellen begegnet *helga* mit sächlichem Objekt in der Lnb. und den Sagas zunächst in der Bedeutung: einen Rechtsanspruch auf etwas erheben, sich aneignen, in Besitz nehmen, besonders in der Verbindung *helga (sér) land*.

Dieser Ausdruck wird des öfteren mit bezug auf die Ansiedler auf Island gebraucht, die dort Urland feierlich in Besitz nahmen; z. B. Lnb. 234: *svá helguðu þeir sér allan Exarfjörð*; vgl. ferner Svarfd. c. 13, Lnb. 193 u. ö. Daß dahinter eine tiefere religiöse Bedeutung steckt, geht daraus hervor, daß überall, wo das Wort vorkommt, gewisse feierliche Zeremonien angeführt werden:

Die Landnehmer umreiten (umfahren) oder überschreiten den Besitz mit Feuer[2], oder sie machen an den Flußmündungen Feuer[3], schießen

Sinn ist in beiden Fällen: jemandem den Schutz des Rechtes garantieren, ihn unverletzbar machen. Dem entspricht der Gebrauch von *helga sik* im Sinne von „sich (z. B. durch einen Zeugeneid) vor Gericht reinigen, sich dadurch in den Frieden setzen“: *þó at hann helge sik með heimiliskuiðarvitni*, Hákonarbók 37 (N.G.L. I 272). *Ef hann býðr bætr báðom þeim, þá helgar hann sie* („Wenn er beiden Buße anbietet, heiligt er sich“), Frost. 4, 22 (N.G.L. I 165). Eigentümlich ist der Sinn Frost. 3, 11 (N.G.L. I 151): *Ef maðr gerer brullaup til kono þeirrar er hann hafðe fyr born uið getet, þá hællga þau er eptir brullaup er fædd hin til arfs, er fyrir brullaup varo* (d. h.: werden in der Ehe Kinder geboren, so erhalten dadurch die vorehelichen Erbrecht).

1) Vgl. S. 141 f. Über den Begriff der Heiligkeit (Unheiligkeit) im altn. Recht vgl. meinen Aufsatz in den „Beiträgen“ Bd. 66, S. 1 ff.

2) *Eftir þat fór þórólfr eldi um landnám sitt*, Eyrb. c. 4; *Sæmundr fór siðan til Islands ok kom i Skagafjörð; var þá enn víða numit landit; hann fór með eldi at fornum sið, ok nam sér land þar er nú heitir Sæmundarhlíð i Skagafirði*, Vatnsd. c. 10; *enn meðan Sæmunðr fór elldi um landnam sitt þá nam Skefill land allt fyri útann Saudá*, Lnb. 189, S. 186; *komit hefi ek nú eldi á þverarland ok . . . landit helgat Einari syni minum*, Vígagl. c. 26; *þat ætlak hann nu muni vilja helga sér dalinn*, Svarfd. c. 13. In den gleichen Zusammenhang gehört der eigentümliche Vorgang in der Hænsnaþórissaga c. 10: *Oddr riþr siþan andseles um husin meþ loganda brandum* (vgl. Th. 8, S. 4), wo der Terminus *helga* allerdings nicht gebraucht wird.

3) *Hælgi . . . nam Eyjafjörð allan millim Siglunes ok Reynisnes ok*

mit einem brennenden Pfeil über das Land[1]) oder stellen an bestimmten Stellen Merkzeichen auf[2]). Sehen wir von dem letzteren, ganz allein stehenden Verfahren ab, so handelt es sich immer um einen Feuerritus. Das Gewöhnliche scheint das Umwandeln mit einem Feuerbrand gewesen zu sein; ein bestimmter Usus wird in der Lnb. beschrieben[3]). Die andern erwähnten Verfahrensweisen waren wohl nur ein jeweilig durch besondere Umstände veranlaßter Ersatz dafür. Die *circumambulatio*, das Umwandeln oder Umreiten, ist ein bekannter Brauch, der sich bei vielen Völkern findet. Er dient verschiedenen Zwecken rechtlicher und sozialer Art und kommt in den verschiedensten Formen vor. Weit verbreitet ist der Gang um das Feuer (Opferfeuer, Herdfeuer, Scheiterhaufen)[4]). Im alten Indien vollzieht der Bräutigam nach den drei Keuschheitsnächten das eheliche Beilager, nachdem er das Feuer dreimal nach rechts hin umwandelt hat. Aus Skandinavien ist der Brauch bezeugt, daß man einen Besen anzündet und ihn um einen Kranken trägt. Für den isländischen Brauch des Landumfahrens mit Feuer zum Zwecke der Besitznahme lassen sich keine Parallelen beibringen. Wohl aber ist Zündung und Nährung des Feuers auf einem Grundstück als Zeichen rechtlicher Besitznahme und Innehabung bekannt (vgl. GRIMM, Deutsche Rechtsaltertümer II, 4. Aufl., S. 268). Wahrscheinlich haben wir es hier mit einem uralten Brauch zu tun, der bis in die indogermanische Zeit zurückgeht und auf religiösen Vorstellungen beruht, die wohl in dem Glauben an die heiligende Kraft des Feuers wurzeln. Da *helga* mit deutlicher Beziehung auf diese Zere-

---

gerði elld mikinn við hvern vatzós við sió ok hælgaði sér svá allan fiorðinn nesia millim, Lnb. 207, S. 72 f.

1) *Ok vard þá Önundr skiótari ok skaut tundr oru yfir ána ok hælgadi sér svá lanndit fyri vestann ok bió millim á*, Lnb. 193, S. 65. Auch der Pfeil, mit dem Vékell enn hamrammi zwischen die Vékelshaugar hineinschoß, um sich ihren Besitz zu sichern (*hann skaut millim hauganna*, Lnb. 191, S. 64) wird wohl ein brennender Pfeil gewesen sein.

2) *þeir settu exi í Reistargnúp ok kolluðu þvi Exarfjorð. þeir settu ornn upp fyri vestan ok kolloðu þar Arnarþúfu. enn í þriðia stað settu þeir cros, þar kalla þeir Crosas. Sva hælguðu þeir sér allan Exarfjorð*, Lnb. 234, S. 85.

3) Als infolge der großzügigen Art, in der die ersten Ansiedler sich auf Island Land genommen hatten, der Raum knapp zu werden anfing, erließ König Harald folgende Anordnung: *at engi skylldi viðara nema en hann mætti elldi yfir fara a degi með skipverium sinum. Menn skylldu elld gera þá er sol væri í avstri. þar skylldi gera aðra reyki sva at hvara sæi fra oðrum, en þeir elldar er gervir varu þa er sol var í austri skylldi brenna til netr. siðan skylldu þeir ganga til þers er sol væri í vestri ok gera þar aðra ellda* (Lnb. 276, S. 103; Übs. Thule 23, S. 142).

4) Vgl. KNUCHEL, Die Umwandlung in Kult, Magie und Brauch, 1919, S. 23, 26, 31, 41 u. ö.

monien gebraucht wird, enthüllt sich schon darin ein ursprünglich magisch-kultischer Sinngehalt.

Näher noch bringen uns diesem die Stellen, die davon sprechen, daß man einem *Gotte* ein Land oder einen Tempel „heiligt".

Als þórólfr Mostrarskegg[1]) im Breiðifjörðr seine Hochsitzpfeiler über Bord wirft mit der Bitte, Thor möge sie dort antreiben lassen, wo er nach seinem Willen sich ansiedeln solle, da gelobt er Thor gleichzeitig seine ganze Landnahme zu heiligen und nach ihm zu benennen (*hét hann þui at hælga þór allt landnám sitt ok kenna vid hann*; Lnb. 97, S. 31). Er handelt nach diesem Gelübde und „heiligt" Thor auch den Tempel, den er bei seinem Hofe errichtet (*þár reisti hann bæ sinn ok gerdi þár hof mikit ok helgadi þór)*. Ebenso verfährt Asbjörn Reyrketilsson mit seiner Landnahme (*Asbjörn hælgadi landnam sitt ok kallaði þórsmork*, Lnb. 280, S. 105). Um den gleichen Vorgang wird es sich handeln, wenn von dem Goden Jörundr berichtet wird, er habe ein herrenloses Stück Land mit Feuer umfahren und zum Tempel gelegt (*vmm þat land for Jorundr elldi ok lagdi til hofsins*, Lnb. 284, S. 107). Wie diese Stelle verrät, geschah auch die Übereignung an die Gottheit durch den feierlichen Ritus des Umgangs mit Feuer. Hier meint also *helga* soviel wie: jemandem — und zwar einer göttlichen Person — etwas auf feierliche Weise, durch einen kultischen Ritus übertragen, zu eigen geben. Es ist eine Konsekrierung, die man auf diese Weise vollzieht.

Fragen wir nach dem eigentlichen Sinn und Zweck solchen „Heiligens", so kann es kaum ein anderer gewesen sein, als der Wunsch des Ansiedlers, seinem Lande „Heil" zuzuwenden.

DAG STRÖMBÄCK[2]) hat in diesem Zusammenhang auf eine Episode in der Hrafnkelssaga hingewiesen. Dort wird erzählt (c. 1), daß Hrafnkels Vater Hallfreðr auf dem Hofe, den er sich zunächst erbaut hatte, einen Traum hatte, in dem ihm ein Mann rät, dort wegzuziehen und sich an einem andern Ort anzubauen, mit der Zusicherung: *þar er heill þin ǫll.* STRÖMBÄCK bemerkt dazu: „Gerade mit diesen Worten wird ausgedrückt, was der einwandernde Fremdling vor allem erstrebte, wenn er ein neues unbekanntes Land in Besitz nahm: es sollte ihm „Heil" geben, das will sagen:

---

1) Siehe oben S. 133 ff.

2) In seinem Aufsatz „Att helga land" in der Festskr. tillägnad Axel Hägerström, 1928, S. 201.

Glück, Wohlstand, Gedeihen, Jahrwuchs usw.“ Diesem Ziel diente auch die Landheiligung. Der Grundsinn der Formel *helga land* ist also: dem Land Heil zukommen lassen, es mit Heil erfüllen.

STRÖMBÄCK nimmt an, daß sich die Zeremonie ursprünglich auf die auf dem Grund und Boden waltenden Mächte und Geister (auf Island *landvættir* „Landwichte“ genannt) bezog, da „sie es letztlich waren, von denen der Grund und Boden genommen werden sollte“ (a. a. O. S. 199). Mit Rücksicht auf diese *landvættir* bestimmte das alte isländische Gesetz, die Ulfljótslǫg, daß die Schiffe mit einer Gallionsfigur am Steven diese, wenn Island in Sicht käme, abnehmen sollten, damit nicht durch das gähnende Haupt oder den aufgesperrten Rachen die Landgeister verscheucht würden (Lnb. 258, S. 95 f.). Von diesen Geistern dachte man sich offenbar das ganze Land erfüllt[1]). Sie galten als die Herren auf dem noch unbesiedelten Grund und Boden und darum als diejenigen, von denen das ganze Glück des Ortes und aller sich an ihm Niederlassenden abhing. Trifft STRÖMBÄCKS Ansicht das Richtige, so muß man annehmen, daß dieser alte Glaube von den Thorsgläubigen, die alles Heil von diesem Gotte erwarteten, nachträglich auf diesen übertragen worden ist, so daß sie nun ihm das Land „heiligten“. Die Einstellung ist die gleiche: von den Geistern oder dem Gott erwartet man „Heil“ für das Land und seine Bewohner.

Der Gebrauch von *helga* im Sinne von *dedicare* ist von der Kirche übernommen worden; so wie man gesagt hatte: „Thor einen Tempel heiligen“ sagte man nun: „Gott oder einem Apostel, einem Heiligen eine Kirche heiligen“; vgl. Lnb. 42, S. 10 f.: *byscup feck hanum kirkiv við ok bað hann hafa með sér ok plenarium ok iarnklokkv ok gullpenning ok molld vigða at hann skylldi legia vndir hornstafi ok hafa þat fyri vixlv ok skylldi hann helga Kolumkilla;* ferner Flat. II 382 (Olafssaga hins helga): *en þeir kuodu myklu fleire kirkiur þar vera en þeir visse huerium huer uar helgud;* Fms. VI 441 (Af Magnúsi ok Oláfi Haraldssonum): *Hví mun ek nú eigi kátr vera, er ek sit hér með yðr í þeirri samkundu, sem helguð er hinum heilaga Olafi konungi, frænda minum.* Diplomat. Island. 3, 223: *Kirkia i Ase er helgud gude almattugum; Kirkia i Varmalæk er helgud hinum heilaga Thomasc,* ebenda S. 222. Wohl mag sich auch hier einen Augenblick die Erwägung aufdrängen, ob nicht dieser kirchensprachliche Gebrauch, der von England übernommen sein könnte, der primäre ist. Aber die Verwendung des Wortes in der heidnischen Sprache scheint mir durch die angeführten Belege so gesichert zu sein, daß diese Annahme ausscheiden muß[1]). Das Wort war dem Norden schon in vorchristlicher Zeit in der Bedeutung consecrare, dedicare bekannt[2]).

1) Vgl. Heimskringla I 316 f. (Th. 14, S. 235). Über die landvættir vgl. ferner Lnb. 271, S. 101 (Th. 23, S. 140 f.).

Von *helga* fällt Licht zurück auf das substantivische *helgi*, das uns schon im Thorolfsbericht begegnete (S. 134 f.).

Nach dem Zusammenhang dieser Stelle kann kein Zweifel sein, daß die Heiligkeit von Thorsnes letztlich darauf zurückgeht, daß Þórólfr das Land dem Gotte „geheiligt“ hat. Durch diese Zeremonie wird das Heil, das er auf seinem alten Wohnsitz in Mostr gehabt hat, auf seine Landnahme übertragen, so daß es nun auf dieser ruht. Eine schöne Bestätigung für diesen Glauben liefert uns ein Ausspruch des Goden Snorri, den uns dieselbe Saga überliefert. Snorri, ein Urenkel jenes Þórólfr Mostrarskegg, der auf dem auf der Südseite des Berges Helgafell liegenden Hof gleichen Namens wohnte, schlägt einem Mann, der sich in einer schwierigen Lage Rat bei ihm holen will, vor, mit ihm auf den Berg zu steigen; „denn“ — sagt er — „die Beschlüsse, die man dort faßte, bewiesen sich selten als unnütz“ (*þau ráð hafa sízt at engu orðit, er þar hafa ráðin verit* (Eyrb. c. 28).

Eine heilige Stätte dieser Art war vor allem das *hof*, der heidnische Tempel mit dem zu ihm gehörenden Land *(hofslǫnd);* dort herrschte *hofshelgi*, „Tempelheiligkeit“. Auch sie war durch strenge Bestimmungen geschützt.

Man durfte z. B. keine Waffen mit in den Tempel nehmen; von dem Haupttempel in Gaular sagt die Egilss. (c. 49): *menn vóru allir vápnlausir inni, því at þar var hofshelgi.* Ein Einbruch in den Tempel, ein Totschlag oder ein anderer „Friedensbruch“ innerhalb des Bezirks galt als besonders verruchter Frevel; der Täter war *vargr í véum* (vgl. S. 94); so heißt es Fms. XI 40: „*Eftir þát kveðr Ottarr jarl þings ok mælti þeim málom á þingino at Hákon Jarl skyldi heita vargr í véum fyrir því at hann*

1) Besonders ins Gewicht fällt die oben S. 145 erwähnte Stelle der Vígagl.: *ok er landit helgat Einari syni minum* (c. 26).

2) In den Bibel- und Kirchensprachen der nordischen Länder ist dieser Gebrauch bewahrt; es heißt im Dänischen: *det er presten helliget* (4. Mos. 6 20), *det skal være helligt for Herren* (3. Mos. 27 14); im Schwedischen: *det är heligt at presten; det skal wara Herranom heligt;* im Isländischen: *skal þat vera Drotni helgað* (3. Mos. 23 20); *nu helgar maður Drotni hus sitt að helgigjöf* (3. Mos. 27 14); *þessi dagur er helgaður Drotni* (Esra 8 25). Auch in der Profansprache bedeutet dän. *hellige*, schwed. *helga* soviel wie „weihen, widmen, dedicare“; dän. *vie*, schwed. *vígja* dagegen nur „trauen“, *indvie* bzw. *inviga* „einweihen (initiare, ordinare)“.

kvað engi mann verri verk unnit hafa er Hákon hafði brotit it æðsta hof i Gautlandi.“ Ein solches Verbrechen zog ohne weiteres die strenge Acht nach sich, vgl. Egilss. a. a. O. *(Eyvindr hafði vegit i véum ok var hann vargr orðinn, ok varð hann þegar brott at fara)*, auch Lnb. 304, S. 116[1]).

Die Heiligkeit des Tempels überträgt sich auf den Grundbesitz des Goden, dem der Tempel gehört.

Bei dem Hofe þverá im Eyjafjörðr stand ein großer Tempel des Gottes Freyr (Lnb. 207, S. 73). Nach der Vígagl. (c. 19) sollten sich dort keine geächteten Männer aufhalten, weil Freyr, dem der Tempel gehörte, es nicht erlaubte *(En þvi skyldu eigi sekir menn þar vera at Freyr leyfði eigi er hof þat átti, er þar var)*. Auch Vígaglums eigener Sohn Vígfúss wird, nachdem er infolge eines Totschlags geächtet worden war, von dieser Bestimmung betroffen, und als Víga-Glúmr ihn trotzdem bei sich versteckt hält, zieht er sich — wie der Erzähler zu verstehen gibt — den Zorn Freys zu. Die Saga teilt dieses Verbot mit den Worten mit: *En hann mátti eigi heima vera fyrir helgi staðarins* (er durfte nicht daheim sein wegen der Heiligkeit des Ortes).

Hier ist besonders deutlich, daß *helgi* auf die kultische Heiligkeit geht und das auf dem Orte ruhende tabu und die darauf bezüglichen gesetzlichen Bestimmungen aus der Kultheiligkeit, der Sacertät, abgeleitet sind.

Die bekannteste Verbindung, in der *helgi (helgr)* erscheint, ist der besonders in den Rechtsbüchern häufige Ausdruck „*þinghelgi*“ [2]).

Sturlungasaga I 24 weist Böðvarr þórgils auf die Thingheiligkeit hin mit den Worten: *þat er ok til at telja at grið ok friðr er settr um þingit ok þinghelgrinn stendr yfir;* fügt jedoch später hinzu: (unter gewissen Bedingungen) *hirta ek aldregi þótt þú dræpir hann i kirkjufriði eðr þinghelginni.*

Auch die Thingheiligkeit kommt im erhöhten Rechtsschutz der Thingteilnehmer zum Ausdruck; über ihn sagt die Grágás (c. 56; Kgb. I a, S. 97): *scal réttr manz hálfo avkaz meþan a þvi þingi er i orðom oc i öllom a unom verkom* (da soll die Buße jedes Mannes um die Hälfte erhöht werden, solange er auf dem Thing ist, [was ihm zugefügt werde] an

1) Mit dem Tempelschänder beschäftigen sich auch die Lex Frisionum (Additio sapientum XI): *Qui fanum effregerit et ibi aliquid de sacris tulerit, ducitur ad mare, et in sabulo, quod accessus maris operire solet, finduntur aures eius, et castratur, et immolatur diis quorum templa violavit* (M. G. Leg. Bd. III 696 f.).

2) Vgl. Gutalag c. XI: *þingfriðr manna*, Ausg. von Pipping, S. 14.

Worten oder allen bösen Werken). Vgl. auch Westgötalag I, Orb. § 1: *Dræpær maþær man i þingi þat ær niþingsværk*[1]). Aber auch die Heiligkeit des Thinges ist mit dem Begriff der juristischen Unverletzlichkeit nicht erschöpft; auch sie hat einen religiösen Untergrund. Es ist nur ein Schritt von der *hofshelgi* zur *þinghelgi*.

Auf den Zusammenhang zwischen Kultplatz und Thingstätte sind wir schon früher gestoßen (vgl. S. 104). Er wird uns gerade durch den Thorolfs-Bericht der Lnb. anschaulich vor Augen geführt. Hier wird das Thing auf der heiligen, dem Gotte geweihten Stätte eingerichtet, und als das auf den Platz gelegte *tabu* gebrochen und der Boden „entheiligt“ ist, wird es zusammen mit der Kultstätte auf einen andern Platz verlegt, der durch den Opferstein und den *dómhringr* in dieser doppelten Funktion bezeugt wird [2]). Das Wort *helgistaðr* geht offenbar auf beides: Kult- und Thingstätte. Aber der Bericht läßt keinen Zweifel an der Priorität der kultischen „Heiligkeit“ vor der Unverletzlichkeit. Wir haben es auch hier mit einem locus sacer zu tun. Mag der Bericht nicht in allen Einzelheiten verläßlich sein, für die religiöse Grundlage des Thingwesens legt er doch Zeugnis ab.

Die *þinghelgi* unterscheidet sich aber dadurch von der *hofshelgi*, daß der Thingfriede nicht nur örtlich, sondern auch zeitlich begrenzt ist. Auch dies hat einen kultischen Hintergrund. Die großen Landesversammlungen fielen in die hohen Festzeiten; wenn das Volk zu den großen Opferfeiern zusammenkam, war der gegebene Zeitpunkt, über die gemeinsamen Angelegenheiten zu beraten, über Streitigkeiten zu entscheiden usw.

Dies gilt sowohl für die kleineren politischen Einheiten wie für die Stämme und Stammverbände. Während die kleineren Thinge jährlich mehrmals (in Island im Frühjahr und im Herbst: *várþing* und *leið*) tagten, fanden die großen Gau- oder Landesthinge jährlich oder alle paar Jahre einmal statt, und jedes Thing war mit einem Opferfest verbunden. So berichtet die Gutasaga für Gotland: „Das gesamte Land hatte ein höchstes Opfer mit (Darbringung von) Menschen. . . . Aber die kleineren Thinge hatten kleinere Opfer mit Vieh, Speise und Trank; die hießen

1) Schlyter-Collin, Bd. I, S. 23.

2) Lnb. 98, S. 32: *þa var þat rad tekit at færa brott þadann þingit ok inn i nesit þar sem nu er. var þar þa hælgistaðr mikill. þar stendr en þors steinn er þeir brutu þa menn vm er þeir blotudu ok þar hia er sa domringr er þeir dæmdu menn til blota.*

Sudgenossen, weil sie zusammen ‚sotten‘ “ [1]). Von dem jährlichen Stammesthing der Svear meldet Snorri in der Olafssaga helga c. 77: „In Schweden war es ein alter Brauch, solange das Heidentum dort bestand, daß das Hauptopfer im (Monat) Goi in Uppsala stattfinden sollte. Da sollte man opfern für Frieden und den Sieg des Königs, und es sollten dahin die Leute aus dem ganzen Schwedenreiche kommen, und dort sollte zu der Zeit auch das Thing aller Schweden sein; da war dann auch ein Markt und eine Kaufmesse, und das dauerte eine Woche“ [2]).

Wir werden ohne weiteres annehmen dürfen, daß auch die großen Gottesfeiern und Opferfeste der anderen Stämme und Stammesverbände, die hier und da erwähnt werden (so z. B. das der Dänen in Leire [Thietmar v. Merseburg I 9], der Semnonen im „Fesselhain“ [Tac. Germ. 39] und des im Nerthuskult geeinten Kultverbandes der suebischen Ostseestämme [Germ. 40]), mit solchen Landesthingen verbunden waren.

Die Thingheiligkeit beruht aber nicht nur auf der Heiligkeit des Ortes und der Zeit, zu der es stattfindet, es gab auch gebotene Thinge, die nicht in eine solche Zeit fielen, und zum wenigsten in späterer Zeit war wohl auch nicht jede Thingstätte ein Kultplatz. Aber jedes Thing wurde, ehe es stattfand, besonders „geheiligt“. Der Ausdruck „*helga þing*“ ist eine der isländischen Grágás geläufige, auch den Sagas bekannte Rechtsformel. „*Glúmr átti ok á helga haustþing*“, heißt es in der Vígaglumssaga c. 27. Die Grágás enthält folgende für die Goden geltenden Bestimmungen: *Goði sá er þing hælgi á þar, hann scal þar þing hælga enn fyrsta aptan er þeir coma til þings. ... En goði seal queða a þingmörc hver ero oc seal hann sva þing hælga sem alþingi oc scal hann queða a hue þing heitir* [3]) (Der Gode, dem dort die Thingheiligkeit zusteht, der soll das Thing [gemeint ist hier das Frühjahrsthing] heiligen am ersten Abend, wenn sie zum Thing kommen. ... Aber der Gode soll angeben die Thinggrenzen, wie sie verlaufen, und so soll er das Thing heiligen wie das Allthing und soll angeben, wie das Thing heißt). Und ebenso heißt es in bezug auf das Herbstthing *(leið): en leið seal sva hælga iamt sem þing* [4]) (aber das Herbstthing soll man heiligen gleich wie die [eigentlichen] Thinge).

---

1) *Land alt hafþi sir hoystu blotan miþ fulki. ... En smeri þing hafþu mindri blotan meþ fileþi, mati oc mungati, sum haita suþnautar. þi et þair suþu allir saman*, Gutalag, ed. Pipping S. 63 ff.

2) *I Sviþjóðu var þat forn landzsiðr, meðan heiðni var þar, at hǫfuðblót skyldi vera at Upsǫlum at gói; skyldi þá blóta til friðar ok sigrs konungi sínum, ok skyldu menn þangat sækja um alt Sviaveldi, skyldi þar þá ok vera þing allra Svia; þar var ok þá markaðr ok kaupstefna ok stóð viku* (Hkr. II 134).

3) Kgb. 56 (I a S. 97).

4) Kgb. 61 (I a S. 111—112).

Die „Heiligung“ oder Hegung des Things, die der Eröffnung der Versammlungen vorausging, bestand in feierlichen Erklärungen, die in der Verkündigung des Thingfriedens gipfelten, und war mit räumlichen Einfriedigungen (Umhegungen) des Thingplatzes verbunden. Durch den Akt des „*helga*“ wird der Thingfriede gesetzt. Auch dies war — wenigstens ursprünglich — ein kultischer Akt; das läßt sich noch aus manchen Anzeichen entnehmen. Daß auf Island, wie wir hörten, der Gode die Heiligung des Things vollziehen muß, beruht auf seiner Stellung als Tempelvorsteher und Opferpriester. Wichtig ist hierfür die Bestimmung der Ulfljótslog, wonach er auf den Gesetzesthingen, die er selbst hegte, den heiligen Ring, der seinen Platz sonst auf dem *stallr* des Templs hatte, am Arm tragen sollte, nachdem dieser zuvor mit dem Blut des Rindes, das er selbst opferte, gerötet worden war [1]). Nach Tacitus Germ. c. 11 erläßt der Priester das Gebot des Stillschweigens (silentium per sacerdotes), was einen Teil jener Hegungszeremonien bildete. Es geschah mit der alten Formel: „Ich gebiete Lust und verbiete Unlust“ (*lust* = *hlust* zu ahd. *hlosen:* lauschen, zuhören) [2]); ihr begegneten wir schon am Eingang der Völuspá *(Hlióðs biþk allar helgar kindir)*. Darüber hinaus haben wir Grund zu der Annahme, daß die Eröffnung des Things mit einem feierlichen Opfer verbunden war. Die Vita Lebuini berichtet von den Thingversammlungen der Sachsen: Omnis itaque concionis illius multitudo, ex diversis partibus coacta primo suorum proavorum servare contendit instituta, *numinibus*

---

1) *þann baug skylldi hverr goði hafa a henndi ser til lǫgþinga allra þeira er hann skylldi siálfr heyia* (Lnb. 258, S. 96). — Die Goden scheinen den Ring übrigens nicht bloß bei den Thingversammlungen getragen zu haben; dafür zeugt wenigstens der Bericht über den Kampf im Alftafjörðr (Eyrb. c. 44), wonach der Gode Snorri dadurch vor einer Verwundung bewahrt wurde, daß das Schwert seines Gegners Steinthor auf den Armring traf (*kom þat högg i stallahringinn, ok tók hann mjök svá i sundr;* vgl. Th. 7, S. 112).

2) Jakob Grimm, D.R.A. II⁴, S. 486; K. Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde V² 86.

videlicet suis vota solvens ac sacrificia [1]). Daß der isländische Priester den Eidring vor den Thingversammlungen im Blut des Opfertieres röten sollte, kann auch nur so verstanden werden, daß vor dem Thing ein Opfer veranstaltet wurde.

Aus allem geht jedenfalls soviel hervor, daß auch das „Heiligen“ des Things ursprünglich ein religiöser Vorgang war. Führen wir ihn auf seinen letzten Grund zurück, so stoßen wir auch hier auf den Heilsgedanken. Der Sinn von *helga* ist der gleiche wie in der Formel „*helga land*“. Der Thingplatz bedarf in besonderem Maße des „Heils“, d. h. der Hilfe und des Segens der Gottheit. Voraussetzung dafür ist die Zeremonie des „*helga þing*“. Durch sie werden der Thingplatz und die Thingversammlung nicht nur unter den besonderen Schutz der Gottheit gestellt: wie in der Schlacht glaubte man die Götter auch beim Thing anwesend; ihr Rat und ihr Wille walteten über den Verhandlungen, sie halfen das Recht finden und die heilsamen Beschlüsse fassen [2]). Es ist derselbe Glaube, der den Goden Snorri veranlaßt, auf den heiligen Berg zu steigen, um einen guten Rat zu finden.

Der Akt des *helga þing* schließt ebenso wie das *helga land* eine *consecratio* und eine *dedicatio* in sich. Die Stätte wird, dauernd oder zeitweilig, der Gottheit übergeben zu dem Zwecke, sie des Heils, dessen man sich von dieser versah, teilhaft werden zu lassen. Die Konsekrierung geschieht durch die Hegung oder Umfriedung (lat. *sancire*) [3]).

---

1) Mon. Germ. Scr. II 362, 33 ff.

2) In den formelhaften Versen, die in der Vsp. mehrfach wiederkehren,

þá gengo regin ǫll á rǫkstóla,
ginnheilog goð, ok um þat gættoz

dürfte etwas von dieser alten Vorstellung nachklingen.

3) *Saneire* wird von Servius ad. 42 in Aen. XII 200 definiert als „consecratum sanguine facere hostiae“. Dem würde der Gebrauch von *helga* entsprechen, wenn, wie wir annehmen, das „Heiligen“ ursprünglich mit einem Kultakt (Opfer) versehen war. In der Alexandersaga (ed. C. R. UNGER, Krist. 1848, 43) wird von Zorvas, der dem König Darius eine blutende Wunde beibringt, gesagt: *helgar vigvöllin konungsblóði* (er heiligte das Kampffeld mit dem Königsblute). Vielleicht ist hier ein Nachklang alten kultischen Sprachgebrauchs bewahrt.

b) G o t i s c h.

Für das Gotische kann ein Adjektiv *hailags* mit aller Wahrscheinlichkeit angesetzt werden auf Grund des Ringes von Pietroassa. In dieser so viel umstrittenen Inschrift ist *hailag* der einzige Teil, der so gut wie sicher feststeht. Aber natürlich hängt seine Bedeutung von dem Inhalt der Inschrift ab, und so überträgt sich deren Problematik (vgl. S. 87 ff.) auch auf dieses Wort.

Steht *hailag* für sich oder ist es auf ein vorhergehendes Wort bezogen, und auf welches? Wir sahen, daß die meisten Runologen es als Attribut zu dem vorhergehenden *wih* auffassen und dieses Wort als Bezeichnung entweder für den Ring oder für den ganzen Tempelschatz verstehen. Auch nach den Erklärungen von PIPPING und S. BUGGE soll mit *hailag* der Ring gekennzeichnet werden. Eine bestimmte Beschränkung würde der Sinn des Wortes erfahren, wenn es, wie MARSTRANDER und LOEWE annehmen, einen Dativ (Ingwo bzw. Jovi) bei sich hätte (vgl. S. 88). Das Problem würde dann sprachlich genau so liegen wie bei der Spange von Kärlich mit der Inschrift *Wodani hailag;* d. h. es würde sich die Frage erheben, ob *hailag* im Sinne von sacrum „geweiht“ gebraucht werden konnte. Da bei der Spange der Wortlaut klar ist, die Deutungen MARSTRANDERS und LOEWES dagegen sehr hypothetisch sind, gehe ich hier auf diese Frage nicht ein, sondern verweise auf das zu der Kärlicher Inschrift Gesagte (S. 163 f.).

Von einer Bedeutung „heilbesitzend, heilbringend“ ausgehend, hatte v. GRIENBERGER (Ark. 14, S. 128) in *hailag* eine neutrale Form des Adj. (vielleicht im Sinne eines Adverbiums) sehen und es syntaktisch von dem vorhergehenden Komplex trennen wollen. Er kam so zu der Annahme, daß *hailag* in unserer Inschrift ein Glückwunsch sei und — wie lat. *faustum* — „Heilbringendes, Glückbringendes“ bedeutete. Darin liegt jedoch eine unberechtigte und unzulässige Bedeutungserweiterung von **hailagaz*. Daraus, daß *hailag*, worin wir v. GRIENBERGER zustimmen, auf „*heil*“ (Subst.) zurückgeht, und daß das Adj. *heil* in allen Dialekten in Gruß- und Wunschformeln gebraucht wird, folgt noch nicht, daß auch *hailag* so gebraucht werden konnte. Dafür läßt sich in Wirklichkeit gar nichts anführen. Das Wort erscheint im Germanischen nie in dieser Bedeutung. v. GRIENBERGER hat diese Auffassung später mit Recht aufgegeben.

Ist das *hailag* des Ringes, wie es nach allem das Wahrscheinlichste ist, auf ein subst. *wīh* im Sinne von „*ἱερόν*, sacrarium, Heiligtum oder Weihestück" zu beziehen, so erhebt sich die Frage, was es in diesem Zusammenhang ausdrücken soll. HENNINGS Interpretation „unverletzlich" [1]) ist zwar von den meisten Erklärern angenommen worden; aber abgesehen davon, daß sie, wie wir gesehen haben, auf einer falschen Worterklärung beruht (s. o. S. 59 f.), liegt in der angenommenen Lesung nichts, was eine Übersetzung „unverletzlich, *ukrænkelig*" rechtfertigen könnte.

Es ist gar nicht so selbstverständlich, ja nicht einmal wahrscheinlich, daß man ein solches heiliges Gerät mit der Aufschrift „unverletzlich" versehen haben sollte. HENNINGS romantische Begründung, daß die Inschrift angebracht wurde, als die Goten ihren Tempelschatz unter einem Felsblock versteckten, um den Finder daran zu mahnen, daß er es mit „geheiligtem" Gute zu tun habe, das als solches „unantastbar" sei und dessen Verletzung die Götter an ihm strafen würden, wird wohl niemand überzeugen. Sie ist ihm durch seine Auffassung von *hailags* eingegeben worden. Die Interpretation „unverletzlich" verkennt immer, daß einem heiligen Gegenstand als solchem zwar Unverletzlichkeit zukommt, daraus aber nicht folgt, daß **hailagaz* „unverletzlich" b e d e u t e t. Wenn man *wīh hailag* mit *ἱερὸν ἅγιον* übersetzt, so hat doch auch *ἅγιον* nicht die Bedeutung „unverletzlich". *hailag* muß vielmehr in diesem Falle zusammengestellt werden mit den altnordischen Beispielen, in denen *heilagr* in Verbindung mit Kultgegenständen erscheint (*h-r stallr, h. skutill* usw.). Wir haben gesehen, daß nicht in ihrer Unverletzlichkeit, sondern in dem von ihnen ausgehenden oder durch sie vermittelten „Heil" der Grund zu dieser Bezeichnung liegt (S. 128 ff.).

Was „*hailag*" auf dem Ring von Pietroassa wirklich bedeutet, das kann aber, wie gesagt, nur vom Inhalt der gesamten Inschrift aus bestimmt werden.

Daß *hailags* in der gotischen Bibel neben *weihs* nicht vorkommt, muß um so mehr auffallen als die griechische Terminologie ja eine Differenzierung nahelegte.

Auch die Vulgata behält sie bei, indem sie *ἅγιος* mit sanctus, *ἱερός* mit sacer wiedergibt. Nun kommt zwar *ἱερός* in den Bibeltexten, von denen uns die gotische Übersetzung erhalten ist, nur einmal vor (2. Tim.

---

1) Die deutschen Runendenkmäler, S. 31 u. 43.

3.15); auch 1. Kor. 9 13 mit *τὰ ἱερὰ* und *τοῦ ἱεροῦ* fehlt leider, so daß man nicht wissen kann, ob Wulfila auch die alttestamentlichen *ἱερός* und *ἱερὰ* alle mit *weihs* wiedergegeben hat; es ist nach allem aber das Wahrscheinliche.

Warum Wulfila *hailag* vermieden hat, läßt sich nur von der Bedeutung aus entscheiden, die das Wort im heidnischen Sprachgebrauch der Goten hatte. Da wir dafür kein anderes direktes Zeugnis besitzen als den Ring von Pietroassa, zeigt sich auch von dieser Seite, wieviel für die Geschichte des Heiligkeitsbegriffs auf die Deutung der Inschrift ankommt. Solange aber darüber so weitgehende Differenzen bestehen, wie es heute der Fall ist, kann die Bedeutungsgeschichte sie nur mit starkem Vorbehalt verwenden und ist im übrigen auf den gemeingermanischen Gebrauch des Wortes gewiesen. Erst wenn wir diesen ganz überblicken, werden wir auch versuchen können, die Frage nach dem bibelgotischen Ausfall von *hailags* zu beantworten.

c) Angelsächsisch.

Da dem Angelsächsischen ein Adj. *wīh* fehlt, vertritt *hālig* ohne Einschränkung lat. *sanctus* und *sacer*, sowohl als Attribut dinglicher und abstrakter Ausdrücke (*h. leoht, folc, dream, scild, mod, treow, tid* usw.) wie auch mit Bezug auf Personen, einschließlich der göttlichen: Gottvater *(h. god, h. fader, se h. dryhten, h. Scyppend)*, Christus *(h. godes sun)* und den heiligen Geist *(halig gāst)*[1]).

Dazu kommen die subst. Ableitungen *hāligdom* und *hālignes*, beide in der Doppelbedeutung *sanctitas* und *sanctuarium*, und Zusammensetzungen wie *hālig-rift* „heiliges Gewand, Schleier, *hālig-wæter* = Weihwasser, *hālig-ærn* = heilige Stätte, *hālig-dæg* = Sonntag u. a. m.[2]). Alle diese Worte, die sich auf den christlichen Glauben und Kult beziehen, sind gewiß erst christliche Bildungen.

Auch für *hālig* selbst hat man das angenommen; doch ist vorchristliche Existenz schon im Hinblick auf das Vorkommen in den andern germanischen Dialekten wahrscheinlich. Außerdem fehlt es nicht an einem heidnischen Beleg auch im Ags. Das ist der von BEDA angeführte Monatsname der Angeln: *halægmonath*

---

1) Belege bei BOSWORTH-TOLLER, Anglo-Saxon Dictionary, und GREIN, Sprachschatz der angelsächsischen Dichter, 1912.

2) Belege bei JENTE, Angl. Forschungen 56, S. 36.

(für September), von BEDA selbst mit *mensis sacrorum* (Monat der Kultfeste oder Opfer) übersetzt [1]); eine alte Quelle erklärt ihn folgendermaßen: *se monað hatte on leden Septembris ond on ure geþeode haligmonað, forðon þe ure yldran, þa þa hi hæðene wæron, on þam monðe hi guldon hiora deofolgeldum* [2]).

Die Angabe stimmt zu BEDA, da auch *mensis sacrorum* sicher den Monat der Opfer oder kultischen Veranstaltungen meint (allerdings nennt BEDA den November *blotmonath*, Opfermonat, aber beides schließt sich nicht aus). JENTE (a. a. O. S. 37) schwankt, ob der Name den „geweihten" oder den „glückbringenden" Monat bezeichnen soll; aber das erstere gibt keinen befriedigenden Sinn. Am ehesten trifft wohl „glück- oder heilbringend" auch hier die Sache, sofern die Opfer ja dem Heil der Kultgemeinschaft dienen, es erneuern und befördern sollten.

Wenn MAC GILLIVRAY (a. a. O. S. 60) behauptet, *hālig* sei in der vorchristlichen Zeit wahrscheinlich in dem ursprünglichen Sinn „unverletzt im Kampfe" *(uninjured in battle)* im Gebrauch gewesen, so ist das eine völlig unbegründete Vermutung, der nichts weiter als die Herleitung des Wortes aus dem Adj. *heil* im Sinne von „gesund, unverletzt" zugrunde liegt (s. o. S. 58 ff.).

Bemerkenswert ist der Gebrauch von *hālig* im Sinne von *saerum* = geweiht mit dem Dativobj., wie er sich z. B. an folgenden Stellen findet: *Aelc wæpned byð drihtne hālig genemned* (Übers. von Luc. 2 23: omne masculinum ... sanctum domino vocabitur) in einem Ms. des Corpus Christi College, Cambridge; *he was saccrd in þære hālgan eiriean; seo wæs hālig þære eadigan fæmnan:* sacra erat sanctae virgini (Übers. der Dialoge Gregors d. Gr., ed. HANS HECHT, Leipzig 1900, S. 88, 4).

Könnte man hier die Konstruktion mit MEISSNER (Zs. f. d. A. 66, S. 216) als Nachbildung des Lateinischen auffassen, so findet sie sich doch auch Elene 1193 *(bið þæt beaeen gode hālig nemned)*, also in einem Text, der keine Übersetzung ist.

Das Verbum *hālgian (gehālgian)* vertritt beim Fehlen von **wīhian* in der ags. Kirchensprache:

a) *sanetifieare: þæt si gehālgod ... þin nama*, Hymnen 6, 3 (GREIN, Bibl. d. ags. Poesie 2, 228); *se gehālgode hælend sylfa, Crist* 435

1) De temporum ratione, c. 15 (Migne Patrol. 90, 356).

2) An Old English Martyrology ed. G. HERZFELD, Early English Text Society 116, London 1900, S. 160, 3 ff.

(GREIN III 14); *gemyne þæt ðu gehālgige þone ræstedæg* (memento ut diem sabbati sanctifices, Aelfr.-Ine, El. 3 (Lieb. I 26) [1]).

b) *conseerare: he gehālgode ... win of wætere*, Andreas 586—87 (GREIN II 27); *wæs cirice gehalgod*, Andr. 1646 (GREIN II 81); *æghwelcerc cirican, ðe biscep gehālgodc*, Aelfr. 5; Lieb. I 50; *þa hine man hālgode to einge* (als man ihn zum König weihte), IV Eadgar, Krönungseid, Prol., Lieb. I 214; *to þam mæssepreoste þe hit* (das Ordal) *hālgian seyle qui debet sanetificare eum*, II Aethelstan 23; Lieb. I 162; *swa oft swa man fullað oððe husel* (Hostie) *hālgað: quotiens infans baptizatur aut eorpus domini consecratur*, I Cn. IV 2; Lieb. I 284; *on þām ylean dæge wurdon gebīgedc twelf ðūsend hæðcnra manna to Cristes gelēafan and mid fulluhte gehālgode*, Aelfrics Homilies, hrsg. von B. THORPE, Bd. I, S. 72.

c) *dedieare* (mit dem Dativ der Person): *for heora hālignesse ie me gehālgode to þæm unbesmitenen temple (for the sake of their holiness I dedieated myself to that immaculate temple)*, The Blickling Homilies of the X. Century, ed. Morris, London 1880, S. 155; *mid þām mannum þe beoþ Criste to brydum gehālgode seoþþan hi mon mid þæm hālgan wrigelse bewrihþ (with those persons that are eonsecrated as brides to Christ after that they have been covered with the consecrated veil)*, ebenda S. 61. Vgl. auch: *þā forlēt se cyng þá hlæfdigan, sco wæs gehālgod him to cwene*, The Saxon Chronicle ad 1048 (Earle S. 180).

JENTES Annahme (a. a. O. S. 36), daß *hālgian* auf den heidnischen Kult zurückgeht, läßt sich nicht begründen, da wir hinter die christliche Verwendung des Wortes nicht zurückgelangen.

Bedeutungsgeschichtlich wichtig ist die Feststellung, daß *hālgian* nicht für benedicere = segnen eintritt.

Dies wird ausschließlich durch *blætsian* wiedergegeben: *Gebletsod is se ðe com on Godes naman*, Aelfrics Homilies (Thorpe I 60); *Johannes þa on Godes mægenðrymme (glory) hi gebletsode* (ebenda S. 64); *bletsiað all were Dryhtnes Dryhten; bletsiað heofenas Dryhten, bletsiað englas Dryhtnes Dryhten*, usw., Mercian Hymns (H. SWEET, Ags. Reader, S. 184, 88 ff.); *þu gebletsad eart* (du [Gott] bist gesegnet), Dan. 406 (GREIN, Bibl. d. ags. Poesie II 499);

þu gebletsad sccalt on mundbyrde minre lifigan

(du [Abraham] sollst in meinem [Gottes] Schutz gesegnet leben, Gen. 1752 f. (GREIN, Bibl. d. ags. Poesie II 397). Diese Scheidung steht in sehr bemerkenswerter Parallele zum Bibelgotischen (vgl. oben S. 85 f.). Es entsprechen sich semasiologisch einerseits got. *weihan* und ags. *hālgian*, andererseits got. *þiuþjan* und ags. *blætsian*.

1) F. LIEBERMANN, Die Gesetze der Angelsachsen, 2 Bde., 1898/1906.

B. Althochdeutsch und Altsächsisch.

1. Der Befund.

Als ältestes deutsches Zeugnis für „heilig“ ist die Bügelfibel von Kärlich zu nennen mit der Inschrift *Wodani (Wodini?) hailag*. Der Fundort, Kärlich bei Koblenz, weist die Spange dem Fränkischen zu. Sie für burgundisch oder gotisch zu halten, liegt kein Grund vor [1]. Nach v. SCHELTEMA gehört sie der Zeit gegen 600 an, nach ZEISS der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts. Daß damals unter den linksrheinischen Franken noch Heidentum bestand, kann man sicher annehmen (vgl. Gregor v. Tours, Hist. Fr. II 10).

Nun ist zwar die Echtheit der Fibel seit RUDOLF HENNING [2] sowohl aus runologischen wie aus sprachlichen Gründen angefochten worden. Nach den neuesten Untersuchungen scheinen die runologischen Argumente nicht durchschlagend zu sein. HENNINGS Vorwurf, daß die Ritzung „stümperhaft und ängstlich“ gemacht sei, wird von guten Sachkennern als unberechtigt bezeichnet; vgl. ARNTZ-ZEISS, S. 267 ff. [3]. Ich kann mir darüber kein eigenes Urteil bilden, aber es fällt doch sehr ins Gewicht, wenn ARNTZ, der selbst eine Fälschung annimmt, zugeben muß, daß es ihm nicht gelungen sei, die Inschrift als solche zu erweisen (a. a. O. S. 240), und daß völlig vorurteilsfreie Nachprüfer rein äußerlich keine Spuren der Unechtheit haben entdecken können (S. 272). ROBERT ZAHN, der die Inschrift für ARNTZ 1935 untersucht hat, ist zu dem Ergebnis gekommen, daß die Technik der Ritzung einen durchaus vertrauenswürdigen Eindruck mache. WIENS, der die Spange gleichfalls für unecht hält, gibt doch zu, daß sie archäologisch keinen Anstoß errege [4]. Auch die Bedenken gegen das siebente Zeichen (die h-Rune) scheinen nach ARNTZ' eigener Ansicht nicht unüberwindlich zu sein (a. a. O. S. 269; vgl. auch S. 240). Für NECKEL war die betr. Rune eher ein Beweis mehr für das Alter und die Echtheit der Spange [5].

Das Schwergewicht der für die Unechtheit angeführten Gründe liegt

---

1) ARNTZ-ZEISS, S. 266.

2) Die Deutschen Runendenkmäler, S. 156.

3) Schon L. WIMMER bemerkte in seiner Abhandlung „De Tyske Runemindesmaerker“, Aarb. 1894, S. 10: *Jeg ma i modsætning til Henning hævde at inskriften er udført med pafaldende dygtighed.*

4) WIENS, a. a. O. S. 54.

5) Mannus 24, 1932, S. 214; Kultur der alten Germanen, 1934, S. 131.

denn auch von jeher auf dem Sprachlichen. Der *Inhalt* der Inschrift weckt Bedenken, und zwar vor allem wegen der für sie anzusetzenden Bedeutung von *hailag* = sacrum (geweiht). R. HENNING erklärte, daß, wenn die Inschrift „dem Wodan heilig“ bedeuten solle, sie dies höchstens nach dem vulgären neuhochdeutschen, nicht nach dem festen altgermanischen Sprachgebrauch könne, denn *hailag* sei im Altdeutschen niemals gleichbedeutend mit „geweiht“, sondern immer mit „unverletzlich, durch die Götter geschützt“. Dem haben sich die übrigen Beurteiler der Inschrift im wesentlichen angeschlossen; so WIMMER (a. a. O. S. 10), R. MEISSNER (Zs. f. d. A. 66, S. 55 f. und 215), WIENS (a. a. O. S. 45) und W. KRAUSE in „Was man in Runen ritzte“ (1935, S. 39). Es ist dieselbe Frage, die auch durch die von LOEWE [1]) und MARSTRANDER [2]) vorgeschlagenen Lesungen der Inschrift von Pietroassa *„Gutan(e) Jowi hailag“ (Gutonum Jowi [= þunar] hailag)* bzw. *„Gutan(i) Ingwa hailag (Gutonum Ingwo sacrum)“* aufgeworfen wurde. Gegen sie wendete sich R. MEISSNER mit der Begründung, daß der von ihnen vorausgesetzte Gebrauch von *hailag* im Sinne von *sacrum* = geweiht „für die alte Sprache undenkbar“ sei; aus demselben Grunde sei die Spange von Kärlich als Fälschung erwiesen. WIENS erklärt, *hailag* könne im Althochdeutschen nur „unverletzlich, durch die Götter geschützt“ bedeuten; eine Bedeutung „geweiht“ sei in der Zeit, in die die Inschrift von ihren Verfechtern gesetzt wurde, „ganz unvorstellbar“; dadurch sei die Frage der Echtheit der Spange von Kärlich entschieden [3]. Er beruft sich im übrigen auch auf den heutigen Sprachgebrauch, der, wie er meint, dem der germanischen Zeit durchaus entspreche.

Alle diese Argumente beruhen jedoch auf falschen Voraussetzungen und erweisen sich bei näherer Betrachtung als nicht stichhaltig.

Was zunächst die angebliche Grundbedeutung „unverletzlich“ betrifft, so geht sie, wie sich uns gezeigt hat (s. S. 59 f.) auf eine falsche Worterklärung zurück; es ist jedenfalls nicht statthaft, sie einfach vorauszusetzen [4].

Der heutige Sprachgebrauch kann natürlich gar nichts beweisen. Der Gebrauch und die Bedeutung der Worte haben sich seit althochdeutscher Zeit so vielfach geändert, daß aus dem heutigen Zustand nicht ohne weiteres ein Rückschluß auf die alte Sprache gestattet ist. Vor allem ist das im Ahd. noch vorhandene Adjektiv *wîh* seit spätahd. Zeit ganz von *heilig* verdrängt worden, und es muß damit gerechnet werden, daß dies nicht ohne Einwirkung auch auf den Gebrauch der Verben heiligen und weihen geblieben ist. Wenn also, wie WIENS meint, ‚heilig‘ „in sauberer

---

1) Idg. Forschungen 26, S. 205.

2) Norsk Tidskr. f. Sprogvidenskap, Bd. 3, S. 63.

3) A. a. O. S. 45.

4) Vgl. auch S. 185 ff.

deutscher Sprache" nicht mit „geweiht" und „heiligen" nicht mit „weihen" gleichgesetzt werden dürfe, so würde das für die Spange von Kärlich noch nichts besagen. Die einzelnen Forscher gelangen übrigens von ihrem Sprachgefühl aus zu ganz verschiedenen Feststellungen: während HENNING behauptet, „Dem Wodan heilig" entspreche dem neuhochdeutschen vulgären Sprachgebrauch, erklärt v. GRIENBERGER, es wäre nach gegenwärtigem Sprachgebrauch barer Unsinn, etwa zu sagen, ‚die Kirche sei der Jungfrau Maria heilig' oder ‚das Denkmal sei den Manen eines Verstorbenen heilig (statt geweiht)'[1]). Ein Zeichen für die Unverläßlichkeit des modernen Sprachgefühls sehe ich auch darin, daß z. B. WIENS in „heilige Bande, heiliges graues Haar, heilige Scheu" und ähnlichen Ausdrücken „heilig" im Sinne von „unverletzlich, untadelhaft, unantastbar" versteht, während zweifellos in diesen Fällen die Ehrwürdigkeit und Erhabenheit, der Anspruch auf Ehrfurcht, Verehrung und Achtung ausgedrückt werden soll (vgl. GRIMM, D.W.B. IV, S. 835). Im übrigen entspricht es auch nicht den Tatsachen, daß „heilig" im Nhd. in dem beanstandeten Sinne (mit dem Dativ des Gottesnamens) nicht gebraucht werden könne. Im älteren Nhd. ist diese Konstruktion durchaus üblich. Wir finden, worauf schon MARSTRANDER hingewiesen hat[2]), in Luthers Bibelübersetzung: es soll heilig sein dem Herrn (Ex. 30 37); sie (die Priester) sollen ihrem Gott heilig sein (Lev. 21 6); dieser Tag ist heilig dem Herrn (Neh. 8 9); das ganze Land wird dem Herrn heilig sein (Jer. 31 40) u. ö. Und dieser Gebrauch hat auch in der heutigen Sprache nichts Befremdendes. „Heilig dem Herrn" und „dem Herrn heiligen" ist christlicher Redeweise durchaus vertraut. Und nicht nur dieser. v. GRIENBERGER führt selbst das Beispiel „die Eule war der Athene heilig" an als eine Bildung, die das nhd. Sprachgefühl gutheiße. Wenn MEISSNER (a. a. O. S. 216) meint, daß das nur auf Anlehnung an die Vulgata beruhe, wo sanctus mit dem Dativ steht, so ist diese Annahme durch nichts begründet. Gegen sie spricht schon der häufige Gebrauch von „heiligen" mit dem Akk. der Sache bzw. dem Reflexivpronomen und dem Dativ der Person, den alle altgermanischen Dialekte kennen[3]) und der auch dem Nhd. nicht fremd ist. GRIMMS Wörterbuch (IV 838) bringt für ihn Belege nicht nur aus Luther, sondern auch aus Schriftstellern des 17. und 18. Jahrhunderts bei, darunter Verwendungen in ganz freiem Sinne wie: „er heiligte den Tag dem Staat und seinem

1) Ark. f. nord. Fil. 14 (N. F. 10), S. 127.

2) Norsk Tidsskr. f. Sprogvidenskap 3, S. 64.

3) Vgl. für das Ags. S. 159, für das Ahd. S. 171; für das Altn. führe ich an: *er landit helgat Einari syni minum*, Vígagl. c. 26; ferner *helga land þór*, vgl. S. 147; letztere Verbindung hat, wie ich nachträglich sehe, schon KARSTEN in der Festschrift für Neckel (1938, S. 81) gegen MEISSNER ins Feld geführt.

Wein die Nacht" (SCHLEGEL) oder „der Jüngling, der sein Leben dir und der lächelnden Weisheit heiligt" (STOLBERG). Die Möglichkeit eines entsprechenden Gebrauchs von „heilig" folgt daraus von selbst; wenn man dem Herrn „das Geld heiligte" (Buch der Richter 17 3), so war es „ihm heilig".

Auch für das Altdeutsche trifft die von WIENS aufgenommene Behauptung HENNINGS, daß *heilag* immer mit „unverletzlich, durch die Götter geschützt" gleichbedeutend sei, nicht zu. Im Ahd. und im Alts. wird *heilag, hēlag* ebenso wie das ags. *hālig* ausschließlich für das kirchenlateinische sanctus, sacer gebraucht. Es fehlt auch nicht an einem Beispiel, das der Kärlicher Spange entspricht. Tatian (7, 2) übersetzt sanctum domino vocabitur (Luc. 7 22) mit *heilag gote ginemnit* (analog dem ags. *drihtne hālig*, s. o. S. 158). Auch LOEWE und MARSTRANDER dachten bei ihren Deutungen der Inschrift von Pietroassa (*Jovi* bzw. *Ingwo hailag*; vgl. S. 88) an eine Nachbildung lateinischer Votivinschriften. Während LOEWE aber eine Lehnübersetzung annahm und in dem Goldring ein Zeugnis für den Einfluß der heidnischen Religion des lateinisch sprechenden Teiles der Balkanbevölkerung auf das Heidentum der benachbarten Goten sah (a. a. O. S. 208), betonte MARSTRANDER (a. a. O.), daß kein semasiologischer und syntaktischer Grund vorliege, die Formel trotz der lateinischen Parallele für echt germanisch zu halten.

Damit ist nicht gesagt, daß die Bedeutung von *hailag* in diesem Gebrauch der von sacer genau entspreche, sondern nur festgestellt, daß der eigene Sinn von *heilag* eine solche Konstruktion möglich gemacht hat.

Dies scheint nun freilich mit einer Grundbedeutung „heilerfüllt, heilbringend" schwer vereinbar, jedoch nur dann, wenn man „dem Gotte heilig" ohne weiteres mit „ihm geweiht" gleichsetzt. Der zugrunde liegende Sinn war jedoch wahrscheinlich ein anderer. Noch wenn wir im Nhd. sagen „Die Eule war der Athene heilig", ist damit nicht gemeint, daß sie ihr „geweiht" sei. Dies könnte sinngemäß nur von einer einzelnen Eule gesagt werden. „Geweiht" setzt — zumal im alten Sprachgebrauch — immer einen Weiheakt voraus. Auch v. GRIENBERGERS Ansicht, daß „heilig" in einem solchen Satz den Sinn von „unverletzlich" habe[1]), ist unhaltbar. Was sollte das bedeuten „Sie ist der Göttin unverletzlich?" Man wird R. HENNING recht geben müssen, wenn er eine solche Verbindung für Nonsens erklärt, da der Gegenstand höchstens als ein dem Menschen, nicht aber den Göttern unverletzlicher bezeichnet werden könne[2]). Der Dativ muß hier eben anders verstanden werden. Gehen wir von dem zweifellos im heidnisch-germanischen Sinne gebrauchten altn. Ausdruck *helga land* aus, so fanden wir als dessen eigentlichen Sinn „dem Lande Heil zuführen, es heilvoll machen"[3]). Wer dieses Heil

1) Ark. f. nord. Fil. 14, 127.

2) A. a. O. S. 156.

3) Siehe S. 147 f.

von dem Gotte Thor erwartete, heiligte sein Land Thor *(helgaði land þór)*. Die Zeremonie war in diesem Falle eine auf Thor bezogene „Heiligung"; man heiligte das Land im Hinblick auf oder mit Bezug auf Thor und brachte dies durch den Dativ zum Ausdruck. In diesem Sinne war es dann „dem Gotte heilig". Auch „Die Eule ist der Athene heilig" oder „Das Krokodil war dem Gotte Sobk heilig" meint nichts anderes, als daß zwischen diesen Tieren und den entsprechenden Göttern eine Beziehung bestand, durch die ihnen Heiligkeit zukam. Kraft dieser waren sie in einem bestimmten Sinne heil- oder glückbringende Tiere. Zugleich waren sie dadurch — weil einbezogen in die Heiligkeit der Gottheit — venerabilis und in gewissem Sinne auch „unverletzlich", schon deshalb, weil man Heilbringendes schont und nicht vernichtet. Es zeigt sich hier, daß der Sinn des Wortes „heilig" zwei Seiten zugekehrt ist: der göttlichen und der menschlichen. Die Bedeutung ist je nachdem verschieden; aber sie läßt sich in beiden Fällen aus dem Grundsinn „heilerfüllt" ableiten. Das entspricht dem Sachverhalt, der hier angenommen werden muß: daß nämlich einerseits die Gottheit ein Wesen oder Ding „heilig", d. h. heilerfüllt, macht und andererseits der Mensch eben dadurch zu ihm in ein bestimmtes Verhältnis gesetzt wird.

Es scheint mir danach kein semasiologischer Grund vorzuliegen, den Ausdruck „dem Gotte heilig" für das Germanische als unmöglich zu betrachten. Wenn keine andern Gründe gegen die Inschrift von Kärlich vorgebracht werden können, kann ihr die Echtheit nicht gut abgestritten werden.

Um über ihren speziellen Sinn eine Aussage zu machen, müßte man freilich die Bestimmung der Spange kennen. ARNTZ findet, die religiöse Widmung wiege für ein bloßes Schmuckstück zu schwer; es gebe für eine solche Aufwertung eines profanen Gegenstandes sonst kein Beispiel[1]). Aber auch der Ring von Pietroassa steht in seiner Art allein. NECKEL hat, wohl um einen ähnlichen Einwand zu entkräften, die Vermutung ausgesprochen, daß die Fibel einer Wodanpriesterin gehört habe [2]). Nötig scheint mir jedoch die Annahme einer sakralen Bestimmung nicht; wenigstens zwingt der Sinn von *heilag* nicht unbedingt dazu. Es genügt, daß die Spange dem Wodan geweiht wurde, um — wie v. SCHELTEMA sagt — „nun als geheiligtes Amulett dem Träger Schutz zu gewähren" [3]), oder — wie ich es ausdrücken möchte — um ihm die Hilfe und den Segen Gottes zu gewährleisten. (Auch die *alu*-Formel und das Futhark finden sich außer auf Grabsteinen auf Spangen und Brakteaten.) „Heilig" offenbart auch hier seine eigentümliche Doppelseitigkeit. Der dem Wodan geheiligte Gegenstand soll für den Besitzer heilbringend sein [1]). —

1) ARNTZ-ZEISS, S. 269.
2) Mannus 24, S. 215.
3) Ebenda S. 214.

Das Vorkommen von *wīh* und *heilag* und der von ihnen abgeleiteten Verben in den schriftlichen deutschen Quellen gestattet es nicht, sie gesondert zu behandeln. Wir finden die Adjektive in den ahd. Glossen und Denkmälern von Anfang an nebeneinander in Gebrauch, so zwar, daß beide *sanctus* und *sacer* wiedergeben. Dagegen ist die Verwendung beider Worte nach Landschaften und Zeiträumen sehr verschieden.

Im ältesten Oberdeutsch herrscht *wīh* fast unbeschränkt. Abseits stehen nur die Monseer Fragmente [2]), die neben mehreren *heilac* (*h. geist* [3mal], *h. gaserip* [30, 24], *h. tac* [24, 24], *h. karuni* [34, 9], *dea h. iungirun* [31, 11]) nur ein *wīh* haben, das aber für *festus*, nicht für *sanctus* steht (*die festo uuihin tage* 21, 24). Doch gehen diese Übersetzungen auf eine rheinfränkische (oder fränkisch-alemannische) Vorlage zurück. Im übrigen meiden die bayrischen und alemannischen Denkmäler des 8. und 9. Jahrhunderts *heilac;* so stehen z. B. in den Mu. Hy. [3]) einem *heilac* 32 *wih* gegenüber in den Verbindungen *uuiho sancte* (für Gott) 4, 4, 4; *uuiher truhtin* 26, 3, 1, *uuiho truhtin sanctus dominus* (Gott) 7, 8, 1; 16, 2, 1; *chunine uuiho rex agie* 1, 13, 1; *uuiho magadi sanctae virgines* 1, 8, 1; *mit wihemo keiste* 2, 6, 3; *(mit) uuihemu atume sancto spiritu* 1, 2, 1; 6, 7, 2; 8, 10, 4; 24, 16, 4; 25 a, 1, 3; dazu: 23, 4, 2; 26, 5, 5; 3, 2, 3; 6, 2, 4; *uuhiu sa[manun]ga sancta ecclesia* 26, 5, 2; *uuiher tak cotes: dies dei sanctus* 20, 1, 2; *tac tago uuiher bist dies dierum aius es* 2, 5, 1; mit *wihem thinem cum sanctis tuis* 26, 10, 1; *uuihero sanctorum* 7, 10, 3; 22, 6, 1; *pluat uuihaz sanguis sacer* 20, 1, 3; *todes uuihes mortis sacre* 22, 3, 3; *fona sinemu uuihemu lihamin de suo sancto corpore* 17, 1, 4.

1) Wenn NECKEL mit seiner Deutung der Inschrift auf dem Helm B von Negau: *Harigasti teiwa* „dem Gotte Harigast (= Odin)" (Kuhns Zeitschrift 60, 1933, S. 282 ff.) recht hätte, so würde auch hier ein *hailag* = sacrum in Gedanken zu ergänzen und so diese Inschrift ein Gegenstück zu der von Kärlich sein.
2) Monsee Fragments, ed. by A. HENCH, 1890.
3) Murbacher Hymnen, hrsg. von E. SIEVERS, 1874.

Auch in den Glossen tritt *heilac* nur vereinzelt auf.

Die Ausnahmen, die um so mehr Beachtung verdienen, sind folgende:

a) In den Denkmälern:

cot heilac: Wessobrunner Gebet (Ende des 8. Jahrh.; bayr.; St.[1]) 16, 9); *der heligo Christ:* Muspilli (Mitte des 9. Jahrh.; bayr.; St. 72, 101).

Auch für diese beiden Fälle nimmt man Einfluß des fränkischen (fuldaischen) Sprachgebrauchs an[2]).

heilac kotes karuni · sacrum dei mysterium: Mu. Hy. 13, 2, 1 (Anfang 9. Jahrh. alemann.); *thia heilagun missa, daz heilaga cruci, heilac ambaht, bi gotes heilagon* (= *sanctis*): Lorscher Beichte, 9. Jahrh. (St. 324), und *dea heiligun missa* in der allerdings etwas jüngeren Vorauer Beichte (Hs. 10. Jh., bayr.) mit 2 *wīh: w. atum* und *wīhun sunnuntaga* (St. 326).

b) In den Glossen:

heilac stat asilum, Hrab. Gl. (Sam.) (Gl. 1, 29, 22); *archana heilac karuni,* Ic. (Gl. 4, 3, 1; vgl. Mu. Hy.), Anfang 9. Jahrh., alemann. (4 *wih*); *heilac huat cidarim* (Gl. 1, 275, 14) und *heilagiu prot: panes propositionis* (Gl. 1, 287, 55) *helac cadum sanctuarium* (Gl. 1, 291, 22): Ib-Rd, Anfang 9. Jahrh.; *cuat indi heilac (= opima),* Ia (Gl. 2, 620, 3), Anfang 9. Jahrh.; dazu das unklare *heilaco* des Abrogans (8. Jahrh.; bayr.)[3]) mit seinen zahlreichen *wīh,* und (besonders bemerkenswert) die 3 Belege in Rb (Ende 8. Jahrh., alemann.): *eucaristiam heilagiu anst* (Gl. 1, 584, 21); *fana in excelsis abcut in heilagem stetim* (Gl. 1, 447, 54); *fona dera heilagun steti* (Gl. 1, 410, 17) neben 5 *wīh: wihem edo touganem misticis* (Gl. 2, 309, 40); *wihun canones sacre canones* (Gl. 2, 313, 1—2); *uuihiu faz sancta vasa* (Gl. 1, 411, 50); *uuihiu (scriptae) sacrae* (Gl. 2, 311, 42) und *uuihero stetio fana excelsorum* (Gl. 1, 458, 53).

Nur *wīh,* dagegen kein *heilac* haben:

das St. Galler Paternoster und Credo, das altbayr. Paternoster, der altalemann. Psalter, Carmen ad deum, Exh., St. Emmeraner Gebet, die St. Pauler Lucas-Gl. und die Bened. R. (mit Ausnahme des unklaren *heilicorin kerate* (St. 274, 66)[4]).

---

1) Die kleineren althochd. Sprachdenkmäler, hrsg. von E. v. Steinmeyer, Berlin 1916.

2) Vgl. Braune, a. a. O. S. 401.

3) *sine sacrificum ano cepar edho heilacō* (Gl. 1, 241, 35). v. Steinmeyer vermutete (handschriftliche) Verderbnis aus *heilacto* (= *heilactuom*).

4) *Quem . . . pars quamuis parua congregationis saniore consilio elegerit* wird wiedergegeben mit: *den . . . teil dohdoh luzzilaz dera samanunga heilicorin kerate eruuelit.* Steinmeyer bemerkt dazu: „Entweder wurde *saniore* als *sanctiore* gefaßt oder es war *heillihhorin* gemeint.“ Da das erstere, auf den Inhalt gesehen, nicht gut anzunehmen ist, hat die letztere Annahme viel Wahrscheinlichkeit, zumal Ben. R. III *quod salubrius esse*

Im Gegensatz zum Oberdeutschen geben die fränkischen Denkmäler von Anfang an *heilac* den Vorzug.

Dem Ostfränkischen fehlt *wīh* so gut wie ganz; Tat.[1]) hat nur *wīhrouh* (2, 3 für *tus,* 8, 7 für *incensum,* 2, 4: *wihrouhbrunst incensum*). Von den älteren rheinfränk. Denkmälern kennt der Weiß. Katech. (Ende 8. Jahrh.) nur den heiligen Geist (*heilago geist,* 10mal, St. 31—32); daneben 2mal *atum wīhan* (St. 30, 53; 34, 118) sowie zwei andere Belege für *wīh (uuīha ladhunga,* Gemeinde, St. 30, 54, *thu eino wīho* St. 34, 117), während in der (jüngeren) Lo. B. den 3 *wīh* (*w. sunnundag, w. wizzod* [Abendmahl] und *w. doufi,* St. 323—24) mehr als die gleiche Zahl von *heilag* gegenüberstehen (*h. missa, h. cruci, h. ambaht;* dazu: *bi gotes heilagon,* St. 324). Isidor[2]) kennt (ebenso wie der ostfränk. Tat., der aber *wihrouh* hat) allein *heilag,* darunter z. B. *heilac chiruni archana secretorum* (6, 6, S. 7). Dagegen gebraucht Otfr. neben überwiegendem *heilag* einige Male *wīh,* und zwar 4mal als Attribut (*zen wīhen zīten* 1, 22, 5; 3, 15, 34; *fora theru wīhun zīti* 3, 6, 14; *zen stetin filu wīhen* 3, 15, 36; *wīh dohter* 1, 6, 5), 3mal prädikativ: *wīh namo siner* 1, 7, 7; *wīh si namo thīner* 2, 21, 27—31; *then got wīhan nanta* 3, 22, 55—58[3]) und 4mal als subst. Neutrum: *in gotes wīhe (sanctitas)* 1, 26, 12; *thaz druhtin habet furista joh wīhcs liobosta* 2, 11, 45; *furist wīhes* 1, 6, 8; *mit sīnem wīhe* 4, 37, 16, dazu das Komp. *wīrouh* Otfr. 1, 17, 65 zu Matth. 2_{11}. Das subst. Adj. erscheint sonst noch (für Christus) in den St. Pauler Luc.-Gl. (*uuiher* zu Luc. 2_{11} und *uuihan* zu Luc. 2_{26}; Gl. 1, 731, 41; 734, 5) u. der Ben. R. (in *wīhemo* = in Christo St. 199, 35; 200, 1), das Neutr. auch im Sinne von *sanctum* Heiligtum in den Altalem. Psalmen (in *sinemu uuihemo in sancto suo* zu Ps. 108_{8}; St. 293, 3).

In den Denkmälern der späteren Zeit verschwindet dann *wīh,* auch im Oberdeutschen. Im 10. und 11. Jahrhundert herrscht *heilag* in allen Dialekten fast unbeschränkt. Das gilt auch von den Glossen; nur ein *donaria vvihhusun* in den Teg. Gl. (Gl. 2, 641, 59) ist zu vermerken, doch

---

mit *daz heillihhoor vvesan* wiedergegeben wird (St. 203, 4—5). In dem *c* müßte dann allerdings ein Schreibfehler gesehen werden (vgl. Schatz, Ahd. Gr. § 212 und, über die Schreibung *c* für *ch,* Müllenhoff-Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa, 3. Aufl., S. 332 (509), sowie Weinholds Alem. Gr. § 208). Ein sicherer Beleg für altes obd. *heilac* ist dies jedenfalls nicht.

1) Ausgabe von Ed. Sievers, 2. Aufl., 1892.

2) Der ahd. Isidor, hrsg. von A. Hench, 1893.

3) Braune (Beitr. 43, 402) hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß in diesen letzten Beispielen das Adj. eigentlich nur zur Umschreibung des Verbums dient *(wīh si = benedictus sit);* doch ist das *wīh* 1, 6, 5 von dem gleich darauf folgenden *giwīhit bistu* wohl auch nicht unbeeinflußt geblieben, so daß eigentlich nur zwei echte Fälle bleiben.

steckt darin eher das Subst. *wīh* n. Für das älteste Mittelhochdeutsch führen die Wörterbücher nur wenige Belege auf; sie gehören dem Bayr. des 12. Jahrhunderts an; vgl. BRAUNE, Beitr. 43, S. 403, Anm. 2.

Eine Ausnahme von dieser Regel macht allein der Übersetzer Notker, der *wīh* noch 4mal attributiv gebraucht: *wīhiu era*, Nc.[1]) 765, 8; *diu wīha chraft*, Nc. 746, 1; *iro uuīhun bruste*, Nc. 698, 1; *ze eron dien wīhen brūtlouften*, Nc. 788, 16. Dazu *uuiehus sanctuarium*, Np. 73, 7; 88, 40.

Beim *Verbum* finden wir die gleiche Duplizität wie beim Adj. Vom Anfang an bis zum Ende der ahd. Periode (und darüber hinaus ins Mhd. und Nhd.) stehen *wīhen* und *heilagōn* (weihen und heiligen) nebeneinander, doch mit verschiedenem Geltungsbereich. Der Bereich von *wīhen* erstreckt sich im Ahd. weiter als der von *wīh*; auch die Denkmäler, die nur (oder fast nur) *heilag* kennen, gebrauchen *wīhen*, sei es neben *heilagōn* (wie Isidor und Tatian), sei es ausschließlich, wie z. B. die Mon. Fr. und Otfr. *Heilagōn* ist auf wenige Denkmäler beschränkt. Von den obd. Dialekten kennt das Bayrische nur *wīhen*; auch im Alemannischen überwiegt *wīhen* bei weitem. Abgesehen von NOTKER weisen nur die Mu. Hy. zwei Formen von *heilagon* auf; die Ben. R. und die Aal. Ps. liefern keine Belege. Im großen ganzen geht so der Bereich von *heilagon* kaum über das Fränkische hinaus. Doch auch hier kennt es z. B. Otfr. nicht.

Zur Klärung des zunächst etwas verworren scheinenden Bildes, das die Verwendung der beiden Verben bietet, führen wir die Denkmäler und die Glossen gesondert auf.

wīhen steht

a) in den Glossen für:

dedicare: Abr.: *dedicata cauuihit* (Gl. 1, 96, 24); Teg. Gl.: *ad dedicandum zigivuihanne* (Gl. 1, 660, 15—19).

initiare: Rb: *initiaueris kauuihis*, zu Ex. 29 9 (Gl. 1, 336, 59);

b) in den Denkmälern für:

linire (salben): Notker: *ê er geuuieht uurde priusquam liniretur* Np. 26, 1.

consecrare: thaz wazer theist giwihit Otfr. 1, 26, 1; *bistu zi thiu* (zum König) *giwihit* 4, 21, 5; *mit*

1) MARCIANUS CAPELLA, De Nuptiis Philologiae et Mercurii, in „Die Schriften Notkers und seiner Schule", hrsg. von Paul Pieper, 1895, 1. Bd.

initiate sunt uuihanti uuarun, zu Lev. 16, 32 (Gl. 1, 353, 41); Fam. M.: *initiati sunt uvihton*, zu Ps. 105 28 (Gl. 1, 521, 61).

exorcizare: Würzb. Can.-Gl. (Gl. 2, 92, 51).

facere: Fam. M. (Gl. 2, 133, 15).

conficere: Teg. Can.-Gl. (Gl. 2, 124, 33).

sancire: Abr. (Gl. 1, 244, 15—20).

ordinare: Würzb. Can.-Gl. (Gl. 2, 91, 23; 92, 17).

promovere: Würzb. Can.-Gl. (Gl. 2, 92, 43; 151, 10); Schlettst. Gl. (Gl. 2, 366, 1).

christis pluote geuuiehtero toufi, in sanguine Christi consecrato baptismate Np. Gl. 80, 11.

sacrifirare: daz er geuuieht ward (sacrificium) Np. 39, 7.

sanctificare (sanctum facere): kirihha diu daz golth uuihit sanctificat aurum (Matth. 23 17) Mons. Fr. 17, 6, S. 27; *uuihi namun dinan*, St. Galler Pat. (St. 27, 4); *daz sin namo kaeuuihit uuerde*, Freis. Pat. (St. 43, 12); *geuuihit si namo thin, gotes namo ist simbles giuuihit*, Weiß. Kat. (St. 29, 1, 6); *ther avur mit doufu sih ni wihit* (Otfr. 5, 16, 23).

sacrare:

kiuuihit sethal sacrata sedis: Abr. (Gl. 1, 244, 21).

giuuihtah sacer: St. Emm. Prud.-Gl. 11. Jahrh. (Gl. 2, 440, 66).

altarres faz keuuihtiv altaris uasa sacrata: Ben. R. (St. 237, 6).

benedicere:

uuihanti benedicens deum: St. Pauler Luc.-Gl. (Gl. 1, 728, 29); *keuuihter benedictus*, St. Pauler Luc.-Gl. (Gl. 1, 729, 31); *uuiun sal benedicam*, Gl. Lips.[1]) 816 (S. 89) u. ö.

Altal. Ps.: *kiuuihter truhtin, benedictus dominus* (St. 296, 5); *uuihhtomes euuuih, benediximus vobis* (St. 297, 3); *kiuuihta ier truhtine, benedicti uos domino* (St. 294, 15); *uuihta hiuuiski israhelo, benedixit domui israhel* usw. (St. 294, 12 f.).

Mu. Hy.: *[uui]hi [er]be [thinc]mu, benedic criditati tue* 26, 11, 2; *kauuihto fona fatere, benedictus a patre* 7, 9, 2.

Ben. Reg.: *keuuihter fater* (Benedictus selbst) (St. 191, 19); *uuihantemo benedicente* (St. 222, 7).

Isidor: *in imu uuerdhant chiuuihit (chiuuihido) benedicentur* 33, 21 (33, 18).

1) Glossae Lipsienses, hrsg. von VAN HELTEN (Die altostniederfränk. Psalmenfragmente usw.), 1902.

Tatian: *uuihita in, benedixit eis* 244, 2; *inti sprah got uuihenti, et loquebatur benedicens deum* 4, 12; *giuuihit si truhtin got, benedictus dominus deus* 4, 15 u. ö.

Otfrid: *gewihtan in ewon Christum, benedictum in aeternum* 1, 3, 39; *thie gewihte mines fater sin* 5, 20, 67—70; *giwihit bist du in wiben* 1, 6, 7; *giwihit si er filu fram* 4, 4, 47; *mit sineru henti sie ouh wari wihenti* 1, 4, 74 u. ö.

Notker: *chomint keuuiehte mines fater venite benedicti patris mei,* Np. 44, 10; *so uuirt er fone ferfluochtemo geuuihter,* Npw.[1]) 36, 23.

Christus:

in gauuiten, in Christum: Tegernseer Gl. (Greg. Cura pastoral., Gl. 2, 223, 58).

Notker: *unsiris herrin des keuuiehtan haltaris domini nostri Jesu Christi,* Np. 73, 19; *der geuuiehto haltare Jhesus Christus,* Np. Fides Ath. 26 (642, 31); *dines keuuiehten Christi tui,* Np. 88, 52; *sinem geuuiehten christum suum,* Np. 19, 7.

heilagōn (giheilagōn)

ist in den Glossen nur mit wenigen Belegen vertreten, und zwar steht es dort nur für *consecrare* und *initiare:*

consecrat giheiligot, Gl. Sal., Fam. M (Gl. 4, 137, 31).

iniciaverit giheiligot, Fam. M (Gl. 1, 466, 1; zu II Par. 13, 9) und

iniciarent gihciliġ, Fam. M (Gl. 1, 632, 40, zu Jer. 32 35) (beide Stellen beziehen sich auf heidnische Kulte).

inicior gihelion[2]) (Gl. 4, 203, 43); dazu noch *Nazerei kiheiligotes,* Ib-Rd (Gl. 1, 285, 14) zu Gen. 49 16 [3]).

---

1) Notkers Psalmen nach der Wiener Handschr. hgg. von R. Heinzel und Wilh. Scherer, 1876.

2) *gihelison?*

3) *Nazaræus* (Nazoræus) wird von Hieronymus mit *mundus* (rein), *sanctus sive seiunctus* wiedergegeben (als Übersetzung von ἅγιος ἢ καϑαρός,

In den oberdeutschen Denkmälern fehlt *heilagon* vor Notker fast ganz; die einzige Ausnahme machen die Mu. Hy. mit zwei Belegen. Wir ordnen wieder nach der Bedeutung:

sanctificare: Isidor: *dhurah dhea gheba dhera heilegun daufin chiheilegode per baptismi gratiam sanctificatos* (31, 20, S. 32).

Tatian: *giheilago sie sanctifica eos* 78, 8; *then ther fater giheilagota quem pater sanctificavit* 134, 8; *templum thaz dar heilagot gold quod sanctificat aurum* 141, 14; *ther altteri therde geheilagot thia geba: altare quod sanctificat donum* 141, 15; *si geheilagot thin namo* 34, 6 u. ö.

Notker: *din namo uuerde geheiligot sanctificetur nomen tuum; uuir biten aber daz er in unseren herzen geheiligot uuerde,* Np. Oratio dom. 633, 6 ff.; *mit heiligemo bist du heilig, uuanda du (Gott) gehciligost in,* Np. 17, 26; *die ih* (Gott) *keheiligon, die geheiligon ih an imo,* Np. 131, 18; *sanctificauit tabernaculum suum altissimus: so tuondo geheiligota sina herberga der hohesto* (Gott), Np. 45, 5; *ein uuazzer ist daz sie begûzet unde sie gehciligot in tempore opportuno,* Np. 31, 6; *nu irstant truhten fone tode ze rauuon unde sament dir din ecclesia dia du* (Gott) *gehciligotost,* Np. 131, 8; *custodi animam meam quoniam sanctus sum. Vuer mag daz cheden* [sagen] *anc christus? Sine lide* [Glieder, d. i. die Gemeinde] *chedent daz ouh; uuanda sie geheiligot sint fone imo* (d. h. von Christus), Np. 85, 2; *uuanda ouh du* (Gott) *andere geheiligen unde starche gituon maht,* Np. Npw. Cant. Annae 1. 2 (302, 10). *Tum uisa cst secerne. i. nominatim distinguerc apothcosin sacraque meruisse. unde sah si* (gemeint ist die Philologie) *sih selbun geheiligota uuesen* (d. h. vergöttlicht, zur Göttin erhoben), Nc. 841, 21.

sacrare: *pluat kehciligot sanguis sacratus,* Mu. Hy. 22, 5, 2 (aber *sanguis sacer: pluat uuihaz* 20, 1, 3). *Nu uuerdent salig tie liste (artes) dic ir beidc* (gemeint sind Philologie und Merkur) *so geheiligont (quas sic sacratis) taz sie ze himele leiten unde menniskon dcn himel inducn,* Nc. 800, 20.

sacrificare: *et sacrificent sacrificium laudis et adnuntient opera eius in exsultatione: unde dannan giheiligeeien sie imo dia heiligunga lobes,* Np. 106, 22.

consecrare: *et iam pridem consecrabat libros und diu buoh allcin habeta geheilegot,* Nc. 809, 16; *wanda sie* (*sine lide,* d. i. seine Gemeinde) *geheiligot sint fone imo,* Np. 85, 2.

initiare: *inin des uuurdun sie priapo geheiligot et initiati sunt bcelphegor,* Np 105, 28.

sanctire (sancire): *heilagonti sanctiens,* Mu. Hy. 8, 2, 3.

Migne, Patrologia latina, Bd. 23, Sp. 1238; vgl. auch Paul de Lagarde, Onomastica sacra, Göttingen 1887, S. 220 [196, 9—90], und Wutz, Onomastica sacra, Texte und Untersuchungen, hrsg. von Harnack, Bd. 41, S. 376 und 698 ff.). Gl. 4, 7, 48. 49 wird Nazaret mit *rcini uuihi* glossiert. Zugrunde liegt hebr. *nazir* = der „Geweihte".

Während sich also *wīhen* und *heilagōn* in die Vertretung von sanctificare und sacrare (consecrare, sacrificare) teilen, tritt *heilagōn* nie (einschließlich der Glossen) für benedicere ein; diese Funktion übernimmt, und zwar in allen Dialekten, allein *wīhen*, das daneben jedoch auch in der Bedeutung sanctificare und consecrare auftritt.

Nur die Mu. Hy., Isidor und vor allem Tatian führen eine Scheidung durch, indem sie *wīhen* nur für *benedicere*, *heilagōn* für *sancire*, *sacrare* (H) bzw. *sanctificare* (Is., T.) gebrauchen, doch konkurriert bei Tatian mit *wīhen* einerseits *seganōn* (*gisegenot sis thu in uuibun benedicta tu in mulieribus* 3, 2; *gisegan*ō*t si thie der cumit* 142, 2; und auch: *Crist gotes sun geseganôten Christus filius dei benedicti*! 190, 1), andererseits *lobōn*[1]).

Von substantivischen Bildungen ist bedeutungsgeschichtlich am wichtigsten das dem altn. *vé* entsprechende Neutrum *wīh*, für das wir allerdings nur einen Beleg haben, der aber ins Gewicht fällt, da er zweifellos dem heidnisch-religiösen Wortschatz entnommen ist.

Es ist die Glosse des Abrogans: *nemus plantavit: forst flanzota edo haruc edo wīh*, Übersetzung von Gen. 21 33 (Gl. 1, 316, 59). Ihr außerordentlicher Wert besteht darin, daß sie bekundet, daß dem Schreiber bei dem Worte ein heiliger Hain oder eine in einem solchen gelegene Kultstätte vorschwebte; *haruc* entspricht dem altn. *hǫrgr*, eigentlich: Steinhaufen, und ist eine der ältesten Bezeichnungen für die Stätte des Opfers und der Gottesverehrung[2]).

In dem Sinne von *fanum*, *sanctum* wird gelegentlich auch das substantivierte Adj. gebraucht: *in wīhemo* in sancto suo, Altal. Ps. 107, 8 (St. 293, 3); häufiger jedoch das Kompositum *wīhhus: statuarium uuih-*

1) Nach WIENS (S. 83) verwendet Notker *lobon*, sofern sich der Segen auf Gott, *segenon*, sofern er sich auf den Menschen richtet. *wīhen* und *seganôn* sind bei Tatian nicht so geschieden, da *wīhen* sowohl Gott als auch Menschen und Dinge (Brot) als Objekt bei sich haben kann, und ebenso auch *seganôn; lobôn* steht für *laudare*, aber auch für *benedicere deum* (z. B. 7, 5).

2) Vgl. J. GRIMM, D. Myth. 3, S. 54 ff.; H. WESCHE, Das Heidentum in der althochdeutschen Sprache, Diss. Göttingen 1932, S. 20; AKE OHLMARKS, Isländska hov och gudahus, in: „Bidrag til Nord. Filologi, tillägnad Emil Olson“, 1936, S. 353.

hus, Gl. 1, 815, 43; *sanctuarium uuihidhus*, Gl. 2, 221, 48; *donaria vuihusun*, Gl. 2, 641, 59; *sacrario vuihus*, Gl. 2, 484, 34; 490, 21; *festibulum wihhvs*, Gl. 3, 655, 56; *sanctificationem uvihhus wihithus wihezhus*, Gl. 1, 690, 4—9; *sanctuarium uuiehus*, Np. 73, 7; 82, 13; 88, 40 u. ö.

Von jüngeren Bildungen sind neben seltenem *wīha* (Otfr. 1, 5, 27: *got gibit imo wīha;* Wessobr. Beichte: *gotes wīha* für Sakrament, St. 143, 15, s. u.); *wīhte* (*consecratio*, Gl. 3, 148, 2); *uuīhunga* (*benedictio*): Gl. Lips. 801, a. a. O. S. 88; *wīhnassi*, Freis. Pat. (*de uuīhnassi de uuir in deru taufi fona imo intfengun*, Freis. Pat. B., St. 43, 16); *wīhari: ordinator*, Gl. 2, 144, 42, vor allem *wīhi* und *wīhida* anzuführen.

wīhī f.

gebrauchen Ben. R. (St. 222, 19; 223, 5; 226, 33; 259, 2) und Altal. Ps.-Übers. (St. 297, 2), also zwei alemannische Denkmäler, gelegentlich für *benedictio* = Segen, Segensgebete, Lobgesänge, während es in den Glossen und bei Notker hauptsächlich im Sinne von Weihe, Weihung, Einweihung gebraucht wird; so für *beneficium*, *divinatio*, *promotio* Teg. Can.-Gl. (Gl. 2, 119, 66—68; 2, 432, 70; 119, 69—70); für *gradus*, *ordo*, *ordinatio* Würzb. Can.-Gl. (Gl. 2, 91, 22—25; 2, 92, 46); Teg. Gl. (Gregor Hom., Gl. 2, 301, 38; 2, 178, 31—32; 2, 273, 21); Schlettst. Gregor-Gl. (Gl. 2, 214, 1—2); St. Pauler Gl. (Augsb.) (Gl. 2, 201, 7). Vgl. auch *unctus: salpa edho uuīhi*, Abr. K (Ra: *kisalpot*) (Gl. 1, 269, 22). *Scenophegia* (Laubhüttenfest) wird im Abr. (Ra) mit *ki(rih)uuiigi* wiedergegeben (Gl. 1, 253, 12). Dort außerdem *religio uuihi*.

Eine besondere Rolle spielt das Wort bei Otfr., der es verhältnismäßig häufig gebraucht, aber ausschließlich für „Heiligkeit“, *sanctitas*.

Bei Notker ist *uuīhi: innovatio, dedicatio: diu iteniuwi heizet uuihi; pe diu ist das uuihi daz man niuuuiz hus peginget zimberon*, Npw. 29, 1; *diz ist frosang dero uuiehi Dauides huses*, Np. 29, 1.

wīhida f.,

dem gotischen *weihiþa* entsprechend, steht

a) für *sanctum* = das Heilige: *vuihi vuihidono sancta sanctorum* (zu Exod. 38, 8), das Allerheiligste (Greg. Hom.), Teg. Gl. (Gl. 2, 290, 69);

b) für *propitiatorium* (Bundeslade, Sühnemittel): in der Glosse zu Greg. Hom. II 25, S. 1547: *propitiatorium vuihida* (Gl. 2, 300, 27—28);

c) für *Reliquien: uuihida reliquias*, Abr. Ra (K *uuihta*), Gl. 1, 241, 10; *gotes wīhida* = Gottes Sakrament? Bamb. Beichte (St. 143, 16; die Wess. Beichte hat an der entsprechenden Stelle *uuiha*); *ih gihu gote alamahtigen fater inti allen sinen sanctin inti desen uuihidon*, Lorsch. B. (St. 323, 2); *ih gihu thaz ih minan heit brah, meinan heit* (Meineid) *suuor in uuihidon*

inti bi gotes heilogon, Lorsch. B. (St. 324, 25); *rcliquiae: vvihida* (pl.), Ben. Reg. (St. 265, 24);

d) für *Sakrament*, sonst nur bei Notker (Gl.): *in minen sacramentis uuiedon*, Np. 30, 12; *in fece corporalium sacramentorum under dien truosinon lichamhaflcro uuiedon*, Np. 74, 9; *ad sacramenta corporis domini ze dien uuiedon Gotes lichamen*, Np. 80, 17. Vgl. auch *sacra diouuihida*, Teg. Verg.-Gl. (Gl. 2, 649, 30). Besonders bemerkenswert: *in opheruuiedon in sacramcntis*, Np. 73, 3. —

Hinter diesem Reichtum bleiben die subst. Neubildungen von *heilag* weit zurück.

Für *heiligi sanctitas* finden sich außer wenigen Belegen in den Glossen (*irsceini dina heiligi da sanctitatem*, Gl. 1, 400, 12; *almities heiligi* Gl. 4, 129, 60) Beispiele erst bei Notker (Gl.): *daz nam in dia heiligi*, Np. 55, 1; *in rehte unde in heiligi (in sanctitate et iustitia)*, Np. Cant. Zach. 75 (636, 18); *beneimido heiligi (an demo proposito sanctitatis)*, Np. 24, 12 (der Wiener Notker hat an der entsprechenden Stelle *heilicheit*)[1]); *dinero guollichun heiligi (gloriae sanctitatis tuac)*, Np. 144, 5; *fone sanctitate heiligi*, Np. 95, 6; *heuent iuuuere hende ze heiligi (extollite manus ucstras in sancta)*, Np. 133, 2; *micheltātiger in heiligi (magnificus in sanctitatc)*, Np. Cant. Moys. 11 (618, 12).

Daneben erscheincn, ebenfalls selten,

heilagnissi, *heilagnessi*, st. f. in verschiedcner Bedeutung: a) in späten Glossen: *numen heilacnissi* (Gl. 4, 339, 20); *sacra helicnissi* (Gl. 4, 351, 11); b) bci Isidor und Tatian mit je einem Beleg: für *sanctificatio* (*trinam sanctificationem dhca dhrifaldun heilacnissa*, Is. 20, 18) und für *sanctitas* (T. 4, 16);

hcilicduom (heiligduom) für *sanctuarium*: in den altniederfränk. Psalmen (72, 17 und 73, 7) und bei Notker: *gotes heiligtuom sanctuarium dei* (Np. 89, 11); bei diesem auch für Sakrament: *heilictuom toufi sacramentum baptismi* (Np. 103, 3); *diu heilichtuom mines lichamin sacramenta corporis mci* (Np. 21, 26).

Im Gegensatz zum Ahd. herrscht im *Altsächsischen* wie im Ags. bei völlig fehlendem *wīh* das Adj. *hēlag* unbeschränkt; es steht bei Personen und Sachen im Sinne von kirchenlat. *sanctus*.

Auf Grund der bei SEHRT vollständig aufgeführten Belege des Heliand läßt sich folgende Übersicht geben:

a) Göttliche Personen: *hēlag god* 161, 240, 1513 u. ö.; *h. fader* 1635, 4306 u. ö.; *h. drohtin* 600, 1292, 1313 u. ö.; *h. himiles ward* 1059; *h. Krist* 460, 1091, 1107, 1187 u. ö.; *h. godes suno* 5961; *the helago* 2122,

1) Hinweis von A. LINDQUIST, Beitr. 60, 85.

2659, 3028, 4337; *that h. barn (godes)* 234, 385, 440, 518 u. ö.; *that h. friðubarn* 1077; *the h. heleand* 2294; *h. man* 5455, 5479; *h. gêst* 11, 21, 50, 275 u. ö.

b) Menschen: *helag thiorna* (Maria) 360, 436, 2029; *h. hîwiski* (Familie) 533, 781; *helagaro handgiwerk* (Handarbeit der Heiligen, d. i. die Heilige Schrift) 531; *h. folc godes* 2133; *h. heriskepi* (Jesu Jünger) 2174, und, besonders bemerkenswert: *helagferaha* (von den Jüngern des Johannes, 2801; heiligen Sinnes ?)[1]).

c) Vorgänge, Verrichtungen, Abstrakte und Dingc: *h. word (godes)* 7, 1236, 4257 u. ö.; *h. craft (des alowaldon)* 295, 2923; *h. giscapu* (Schicksale, Fügungen) 4064; *h. geld* (jüdischer Gottesdienst) 91; *h. helpa* 1608, 1939, 2859, 3890, 5046; *h. lioht* 1799; *h. stôl* (Thron Christi im Himmel) 5975; *h. tîd(i)* 4202, 4215, 4531, 5141, 5199, 5258; *h. dag* 4472, 5406, 5690; *h. lêra* 1762, 1989, 2443 u. ö.; *h. têcan* 5680; *h. hêd* (h. Beschaffenhcit, Heiligkeit) 4161; *h. âðom* 5657, 5771 (Christi Atem und Lebensgeist, nicht die 3. Person der Trinität; dicse ist immer *h. gêst*); *h. gerûni* (Geheimnis) 4603; *h. pêda* (Rock) 5548; *h. hûs (godes)* (= *wîh* oder *alah* Tcmpel) 102, 3070, 3750; *h. halsmcni* (Halsschmuck, Perlen) 1722.

Die kleineren as. Denkmäler haben: *helagon sunnundag, thia helagun missa, h. lecciun* Beichtspiegel (Wadstein 16, 23; 17, 15); *allero heligono omnium sanctorum* Homilie Bedas (Wadst. 18, 10, 15); *hālogan gāst* Alts. Taufgelöbnis (St. 20, 10).

Bemerkenswert ist die Verwendung des Adverbs *hclaglico* im Heliand, besonders in dcr Verbindung *helaglico haldan: that hc sia* (Joseph die schwangere Maria) *so helaglico haldan mosti* 333; *that siu ina* (Maria den Jesusknaben) *so helaglico haldan mosti* 448; *thu scalt sie uuel haldan helaglico* 327—28; dazu Alts. Gen. 283: *held is herran bodan helaglico*. Daneben einmal *helag haldan: thiu seole uuas helag gihaldan uuiðer hettiandeon, an friðe uuiðer fîundun* Hcl. 2809.

Wenn auch das Adj. *wīh* in selbständiger Stellung nicht mehr vorkommt, findet es sich doch in einigen substant. Kompositis wieder; nämlich: *wīhrok (wīrok, wīhrōg)* (Hel. 106, 674) und *wīhdag*, wozu noch das *wīhstedi* der as. Genesis (161) kommt.

Besonders *wīhdag* verdient Beachtung. *an themu wīhdage* steht 5199 bis 5200 in Variation zu *an thea hēlagon tīd* (ähnlich 4477 : 4472). Vgl. 4199 ff.: *than thiu samnunga thar an Hierusalem Judeo liudio am dem uuīhdagun uuerden scolde, that sie scoldun haldan thea hēlagon tīdi*. Zwar ist damit as. *wīh* nicht ohne weiteres als alt erwiesen, da hier mit der Möglichkeit

1) Die Jünger werden auch sonst im Altd. heilig genannt, z. B. Mo. Fr. 39, 11: *dea heilagun xpes* (Christi) *iungirun* (HENCH S. 49).

hochdeutschen Einflusses gerechnet werden muß. Doch machen zum mindesten *wīhdag* und das *wīhstedi* der Gen. einen altertümlichen Eindruck; letzteres steht in unmittelbarer Nähe von *wīhhus* (und den ags. Zusammensetzungen wie *wīg-steall*).

Das im Ahd. nur in einer Glosse (als Interpretation für *forst, haruc*) bewahrte *wīh* subst. ntr. begegnet im Heliand häufiger (46 Belege).

Es erscheint als Neutr., aber auch als Masc. im Sinne von *fanum, templum* immer mit Bezug auf den jüdischen Tempel gebraucht, zuweilen in der Verbindung *wīh godes* (95, 1081, 5074) oder variierend mit *godes hus: tho gesah uualdand Krist blīcan . . . that hūs godes allaro uuīho uunnusamost* 3687 ff., ebenso 3734, 4162 ff., oder auch mit *alah* st. m. wechselnd (jedoch nie in eigentlicher Variation), wie z. B. 113—14, 179—81, 795—97, 5160—62). Der *biscop* (Hohepriester) wird 4942 als *uuīhes uuard* bezeichnet.

Daß *wīh* ebenso wie *alah* (got. *alhs*) aus der heidnischen Terminologie übernommen ist, ist an sich wahrscheinlich und wird bekräftigt durch das sicher altertümliche *friðuwīh* st. m., vgl. 513—14: *tho uuas siu uuidouua after thiu at them friðuwiha . . . so siu thana uuih ni forlet.* Es hat in den andern Dialekten keine direkte Entsprechung, erinnert aber an an. *friðustaðr* (= *helgistaðr*, vgl. Eyrb. c. 4) und ags. *friðgeard* (Jente, a. a. O. S. 12).

Von jüngeren subst. Bildungen weisen nur die kleineren as. Denkmäler das sicher aus dem Hochdeutschen übernommene *wîhetha*, und zwar ausschließlich in der Bedeutung „Reliquien der Heiligen", auf. Die Sächs. Beichte, eine Umarbeitung der Lorscher B., hat (an den entsprechenden Stellen, s. S. 173 f.): *endi theson uuihethon* (St. 318, 2); *mencth suor an uuiethon* (S. 319, 33). In den afries. Gesetzen erscheint es in der Form *witha; swera an tha withon* (Richthofen, Altfries. Wörterbuch, Göttingen 1840, S. 1154 f.

Der Gebrauch des Verbums *wīhian* entspricht im Heliand dem des ahd. *wīhen*.

Es steht für: *sanctificare* 1602 *(geuuihid sî thîn namo)*, *benedicere*, z. B. 262: *thu scalt for allun wesan uuîbun giuuihit;* 1938: *endi sie ti gode selbon uuordun giuuihad;* 4394: *iu habad giuuuihid selbo fader allaro firio barno;* oder *consecrare: he thurh is selbes craft . . . thene meti uuihide* (2854).

In den kleineren alts. Sprachdenkmälern finden wir *wīhen* in den Bedeutungen:

a) *sacrare, consecrare: wieda he it* (ein Haus), Bruchstück einer Homilie Bedas (Wadst. 18, 6); *giuuihid mos endi drank* Beichtspiegel (Wadst. 16, 15).

b) *benedicere: got . . . geuuie unsig benedicat nobis*, Altniederfränk. Ps. 66, 2; *geuuigit got benedictus deus*, ebenda 65, 19 (S. 34); *geuuie unsig got benedicat nos deus* 66, 8 (S. 35); *geuuiet gode benedicite deo* 67, 27 (S. 39).

Im Hinblick auf die Monopolstellung des Adj. *hēlag* ist es höchst auffallend, daß *hēlagon* ganz zurücktritt; es fehlt den kleineren alts. Denkmälern ganz und erscheint im Hel. nur an zwei Stellen in Variation zu *wīhen*, also offenbar gleichbedeutend mit diesem: *waldand wîn endi brod wîhide bêðiu, helagode hebencuning* 4633/34; *endi hêlagode sie alle, wîhida sie mid is uuordum* 5973/74.

2. Zur Wort- und Bedeutungsgeschichte.

Die Überlieferung, wie wir sie in den vorhergehenden Abschnitten kennengelernt haben, berechtigt zu der Annahme, daß die Adjektive **wīhaz* und **hailagaz* sowie die von ihnen abgeleiteten Verben gemein-germanisch waren.

Zwar läßt sich für die Entsprechungen von altn. *helga* in den anderen germanischen Dialekten vorchristlicher Gebrauch nicht nachweisen, aber bei dem ganzen Charakter der deutschen und ags. Überlieferung kommt dem nicht viel Gewicht zu. Für **wīhian* ist der Befund ein wenig günstiger. Im Altn. treten zu den Belegen in der Literatur die Grabinschriften; die Nordendorfer Spange gab ein wenn auch nicht ganz sicheres Zeugnis für das Deutsche her; mit *fulwian* schließt sich vielleicht auch das Ags. an. In der gotischen Bibel scheint wenigstens in einem Falle vorchristlicher Gebrauch von *weihan* noch durchzuschimmern. Für das Subst. liefern das Altn., das Ags., das Alts. und das Ahd. sichere Belege. Wenn manche das Adj. ags. *hālig*, ahd. *heilag* erst für eine christliche Bildung halten[1]), so ist es zwar kein durchschlagendes Argument, wenn S. Ochs dagegen anführt, die germanischen Stämme „hätten sich nicht wie ein Mann für den festen Terminus *heilag* = *sanctus* entschieden" [für die Goten und die oberdeutschen Stämme trifft das nicht zu], „wenn dies Wort von fremden Missionaren neu gebildet oder als Sondereigentum eines Stammes den anderen Völkerschaften aufgedrängt worden wäre"; für beide Fälle ließen sich doch Beispiele anführen. Aber früheres Vorkommen von *heilag* ist doch einigermaßen gut beglaubigt außer durch

1) S. o. S. 59 Anm. 2.

altn. *heilagr* durch die Inschriften von Pietroassa und Kärlich, von ags. *hāligmonað* ganz abgesehen. Es ist dadurch mindestens so gut gesichert wie das Adj. *wīh*, das im Nordischen fehlt und für das Ags. und Alts. auch nur indirekt aus einigen subst. Kompositis zu erschließen ist.

Im altdeutschen Raum liegen die Dinge insofern schwierig, als wir, von der Nordendorfer Spange (und vielleicht einigen andern runischen Belegen für *wīhian*) abgesehen, ganz auf christliches Material angewiesen sind. Wir müssen hier zwischen Wortgeographie und kirchensprachlichen Strömungen unterscheiden. Wenn z. B. ahd. *wīh*, wie KLUGE in seinem grundlegenden Aufsatz Beitr. 35, 124ff. nachgewiesen hat, als gotisches Lehnwort in die frühalthochdeutsche Kirchensprache gekommen ist, so besagt das nichts gegen seine vorchristliche Existenz im Hochdeutschen, die wohl auch von niemand bestritten wird. Unter bedeutungsgeschichtlichem Gesichtspunkt ist es vor allem wichtig, festzustellen, in welchen Verbindungen das Fortleben heidnischen Gebrauchs angenommen werden kann. Und hier ist noch manches zu klären.

Alts. *wīhrōk* (Heliand) halten BRAUNE (Beitr. 43, 404) und FRINGS (Germania Romana S. 22) wohl mit Recht für süddeutschen Import. In *wīhdag* sieht FRINGS (a. a. O.) „eine feierlich-poetische Neubildung" des Helianddichters. Es bliebe dann noch das *wīhstedi* der Gen. Dieses wird gestützt durch die ahd. Entsprechungen *uuīhero stetio* (neben *heilagon stetim*) in Rb, und *zen stetin filu wīhen* (Otfr.)[1]. Aber ich möchte auch *wīhdag* mit BRAUNE (a. a. O. S. 403) und WIENS (S. 50) für eine vorchristliche Bildung halten. Auch ihr stehen entsprechende ahd. Verbindungen zur Seite; besonders fällt ins Gewicht das *uuihin tage* (die *festo*) der Mo. Fr., die im übrigen nur *heilag* haben; vgl. auch *zen wīhen zītin* bei Otfr.; dazu die *uuīhun sunnuntaga* (bzw. den *uuīhon sunnundag*) der Vorauer und Lorscher B. Die Variation mit *hēlag tīd* kann nicht dagegen angeführt werden. In einem Schriftwerk, das nur *hēlag* kennt, ist das Bemerkenswerte gerade, daß es fünfmal die Verbindung *wīhdag* wählt, trotzdem ihm *hēlag tīd* zur Verfügung stand (für sich allein steht *an thesun uuīhdagun* 4477).

Das ahd. Vorkommen wollte FRINGS (Germ. Rom. S. 22) so beurteilen, daß das im Norden untergegangene Adj. auch im ältesten Südd. (schon um 500) ein „sterbendes Wort" war: „es erhielt sich nur, weil es aus der gotischen Kirchensprache mit einem christlichen Sinn gefüllt und, um-

1) In *wīhstedi* könnte allerdings auch das Subst. *wīh* stecken; vgl. *husstedi* (Hel. 1807).

geprägt, der süddeutschen Kirchensprache einverleibt worden war". Nun können wir aber im Ahd. über den christlichen Raum nicht hinaussehen; für den heidnischen Sprachgebrauch haben wir als einziges direktes Zeugnis die Glosse *wih* nemus, die jedoch für das Adjektiv nicht unbedingt beweisend ist. Aber es ist doch zu bedenken, daß ein so ausgesprochen der religiösen Sphäre angehöriges Wort nach Einführung des Christentums sich eben nur in der Kirchensprache erhalten haben konnte. Wenn das Verbum *wīhen* im Gesamtfestländischen — was FRINGS wohl vor allem im Auge hat — soviel reicher vertreten ist, so läßt sich das, wie wir sehen werden, gut auf andere Weise erklären. Dafür, daß das Adj. *wīh* zur Zeit der Übernahme des Christentums noch recht lebendig war, scheinen mir die subst. Neubildungen wie *wīhi*, *wīhida*, *wīhnassi*, Komposita wie *wīhhus* sowie auch der gelegentliche Gebrauch des substant. Adj. im Sinne von sanctuarium zu sprechen. Auch daß *wīh* im Oberdeutschen bis ins 10. Jahrhundert ziemlich unangefochten herrscht und *heilac* sich nur langsam durchsetzt, kann doch als Zeichen für seine Widerstandskraft genommen werden. Ich möchte auch mit BRAUNE (a. a. O. S. 401) glauben, daß rheinfränk. *wīh*, das FRINGS als Einbruch der süddt. Kirchensprache erklären will, in der Kirchensprache dieser schon früher christianisierten Gegend selbständige Geltung zuzusprechen ist. Es spricht alles dafür, daß *wīh* bis zum Aufkommen von *heilac* überall das gegebene Wort für die Wiedergabe von sanctus, sacer war. Die Annahme von FRINGS, daß der nordsüdlichen Ausbreitung von *heilac* eine süd-nördliche von *wīh* — bis ins Niederdeutsche hinein — vorausgegangen sei, wird jedenfalls von dem uns vorliegenden Befund nicht gefordert. *Gegen* sie sprechen andere Erwägungen. BRAUNE und FRINGS reihen *wīh* nach dem Vorgang KLUGES in die Reihe der Lehnworte aus der gotischen Kirchensprache ein, die — wie barmherzig, taufen, Teufel, Pfaffe — der süddeutschen Kirchensprache das Gepräge geben und sich von da nordwärts, z. T. bis nach England ausbreiten (vgl. BRAUNE, a. a. O. S. 421 ff.; FRINGS, Germ. Rom. S. 24 f.). Bei allen diesen Wörtern aber handelt es sich entweder um Neuprägungen (Lehnübersetzungen wie ‚barmherzig' < *misericors*) oder Umprägungen (wie ‚taufen' und allenfalls ‚fasten' < *fastēn* festhalten, halten); für *wīh* liegt der Fall insofern anders, als es als r e l i g i ö s e s Wort bereits der Sprache des Heidentums angehörte. In dieser Beziehung nimmt es unter den Worten der christlichen Terminologie eine besondere Stellung ein. Seine Geschichte muß daher unabhängig von der der anderen betrachtet werden. Daß es aus der gotischen Kirchensprache ins Süddeutsche übernommen wurde, wird dadurch nicht angefochten. Aber daneben ist eine selbständige fränkische Umprägung nach allem doch das Wahrscheinliche. Wir werden das Schicksal von *wīh* in gewissem Sinne mit dem von *ātum* in Parallele setzen können. Das St. Galler Credo verbindet noch *uuihan* mit *keist*; danach verschwindet *wīh* zusammen mit *atum*.

Nirgends findet sich ein *heilac atum* (vgl. Weiß. Kat.). Nur bedeutet für *wīh* als religiösen Terminus die Verdrängung aus der Kirchensprache zugleich den Untergang, was für *atum* nicht der Fall zu sein brauchte und ja auch nicht gewesen ist (vgl. Braune, a. a. O. S. 407). Die Verbreitung von *wīh*, soweit wir sie unmittelbar übersehen können, ist eben ein Kapitel der Kirchensprache und nicht der Wortgeographie. Und das dürfte nicht nur für Süd- und Mitteldeutschland gelten, sondern auch für Niederdeutschland. Wenn im Heliand *hēlag* allein herrscht, so besagt das in dieser kirchlichen Dichtung nichts für das Vorkommen beider Wörter im damaligen Alts. Der Befund ist hier kein anderer als im Tatian, und er ist ebenso zu beurteilen. Das Christentum ist zu den Sachsen von den Franken gebracht worden, und zwar lag das Kraftzentrum der Mission in Fulda. Im Bereich der Fuldaer Missionssphäre aber herrschte nach Ausweis des Tatian zur Zeit der Entstehung des Heliand *heilag*. Dies ist der Grund, warum der Dichter, ebenso wie die kleineren alts. Denkmäler, *wīh* meidet: im Quellgebiet der sächsischen Kirchensprache war es durch *heilac* schon verdrängt worden[1]). Um so schwerer fallen *wīhdag* und *wīhstedi* für vorchristliches Vorkommen ins Gewicht.

Es besteht wohl ziemliche Einmütigkeit darüber, daß das Eindringen von *heilag* dem Einfluß der ags. Missionssprache zuzuschreiben ist. Als Einbruchsstelle ist das Wirkungsgebiet des Bonifatius, vor allem Hessen-Thüringen bzw. die Einflußsphäre von Fulda anzusehen. Frings (Germ. Rom. S. 22) will eine selbständige oberdeutsche Umprägung, unabhängig von der ags. und neben *wīh* ansetzen; doch läßt sich für ein eigenständiges kirchensprachliches oberdeutsches *heilag* kaum etwas Positives anführen.

Der *heilac cot* des Wessobr. Geb. und der *heligo Christ* des Muspilli werden auch von Braune (a. a. O. S. 409) auf Einfluß des Fuldaer Sprachgebrauchs zurückgeführt. Die Mo. Fr., die als einziges Denkmal der älteren Zeit *heilac* verhältnismäßig häufig aufweisen, gehen auf eine rheinfränkische oder doch „mit fränkischen Bestandteilen gemischte"[2]) Vorlage zurück.

1) G. Baesecke, Der Vocabularius St. Galli, 1933, S. 154, betont, wie ich nachträglich sehe, gegen Frings, daß „das Hochdeutsche im Heliand „nicht so sehr auf der allgemeinen Süd-Nordbewegung beruht als darauf, daß ein Niedersachse in Fulda Hochdeutsch annahm". Über die Vermutung, daß der Heliand selbst in Fulda entstanden ist, vgl. Baesecke, a. a. O. S. 120.

2) So Ehrismann, Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters I, S. 281.

So bleibt außer dem unsicheren *heilicorin kerate* der Ben. R.[1]) in den älteren Denkmälern nur das *heilac karuni* der Mu. Hy. und die vier Belege in der Lorsch. B. Dazu liefern die Glossen ebenfalls ein *heilac kiruni* (Ic), ferner *cuat indi heilac* für *opima* (Ia), drei Belege in Rb, vier in Ib-Rd, das *heilac stat* der Hrab. Gl. (Sam.) und das verderbte *heilaco* im Abr. (K). „Letzteres beweist" — wie Braune meint — „immerhin die Existenz von *heilac* im Sprachschatz des Verfassers". Was besagt das aber alles? Wir müssen doch mit gewissen Einflüssen des Ags. auf die Umprägung deutscher Worte auch in Süddeutschland durch die dort wirkenden englischen Geistlichen schon von der Mitte des 8. Jahrhunderts ab rechnen (vgl. Braune, a. a. O. S. 377 und 381), so daß es kein Wunder ist, wenn *heilac* dort um diese Zeit gelegentlich auftaucht, namentlich bei den Glossenverfassern in den Klöstern, unter deren Insassen gewiß manche Angelsachsen waren.

Langsam, aber stetig hat sich *heilag* dann im 9. Jahrh. von Fulda aus zunächst nach Rheinfranken und weiterhin über ganz Süddeutschland ausgebreitet und *wīh* zurückgedrängt. Wir können das Ringen an den rheinfränkischen Denkmälern, die den Jahrzehnten um 800 angehören, noch deutlich verfolgen. Der Fortschritt ist naturgemäß verschieden. Während Isidor schon kein *wīh* mehr kennt, die Mo. Fr. nur noch eins haben (jedoch nicht für *sanctus*), hat die Lorscher B. noch 3 *wīh* neben 4 *heilac*. Der Weiß. Kat., wohl die älteste dieser Quellen, ist deshalb besonders interessant, weil er neben sonstigem *wīh* (darunter *wīh atum*) *heilac* nur in der Verbindung *h. geist* aufweist. Schon Braune (a. a. O. S. 401) hat angenommen, daß diese Verbindung es war, die dem Wort den Weg gebahnt hat (vgl. auch Frings Germ. Rom. S. 21—22). Daß auch das Vorkommen von *hēlag* im Heliand nicht so sehr den einheimischen Sprachgebrauch als vielmehr die Auswirkung der fränkischen Kirchensprache bezeugt, ist schon betont worden. Wir können den deutschen Befund ohne Schwierigkeit aus dem einen Punkte ableiten.

Die Annahme einer selbständigen oberdeutschen Umprägung ist nicht nur unnötig, sie ist auch unwahrscheinlich in einem Gebiet, das unter der Einwirkung der gotischen Kirchensprache sich zur Wiedergabe von sanctus, sacer für *wīh* entschieden hatte. Sie würde sich doch auch nur dann empfohlen haben, wenn das Bedürfnis nach einer Unterscheidung — etwa zwischen sanctus und sacer — vorgelegen hätte; dies ist jedoch weder anzunehmen noch zu beobachten.

Diese Erwägungen schaffen den Unterbau auch für die richtige

1) S. o. S. 166 Anm. 4.

Beurteilung des Verhältnisses von *wīhen* und *heilagōn*. Es ist von vornherein wahrscheinlich, daß die Geschichte der Verben nicht sehr viel anders als die der Adjektive verlief. Wenn wir die Ausbreitung von *wīh* richtig beurteilen, so würde sich sein Bereich kaum in engeren Grenzen gehalten haben als der von *wīhen*.

Die Feststellung von FRINGS, daß nur das Verbum gesamtfestländisch sei, stützt sich, wie schon bemerkt, auf die viel reicheren Belege für *wihen* im Mittel- und Niederdeutschen. *heilagon* findet sich außer bei den Hauptvertretern des Fränkischen, Isidor und Tatian, die es nur für *sanctificare* verwenden, vor Notker nur ganz verloren, nämlich zweimal in den Mu. Hy.; sonst herrscht *wihen* allein, auch bei Otfr. Auch die Glossen liefern nur ganz wenige Belege (s. o. S. 170). Aber das alles beweist doch nur, daß *heilagon* sich in Deutschland viel langsamer und nur teilweise durchgesetzt hat, so daß *weihen* — im Gegensatz zum Adjektiv — ja noch heute ein lebendiges Wort ist. Den Grund für diese unterschiedliche Entwicklung möchte ich wieder allein in Bedingungen der Kirchensprache sehen, vor allem darin, daß im Bereich des Verbums sich das Bedürfnis nach einer Bedeutungsdifferenzierung viel stärker aufdrängte als bei *wīh*. Der gleiche Vorgang ist in der lat. Kirchensprache zu beobachten. Während dem einen Ausdruck der biblischen, vor allem neutestamentlichen Gräzität für heilig: ἅγιος das eine *sanctus* der Vulgata entspricht (die im N. T. nur ein *sacer* aufweist), spaltet sich das Verbum ἁγιάζω auf in sanctificare und consecrare.

Wir müssen für das Deutsche davon ausgehen, daß *wīhen* unter dem Einfluß der gotischen Kirchensprache ursprünglich die einzige Entsprechung für die Ableitungen von sanctus und sacer war; vorchristliche Existenz von *heilagon* braucht deswegen — im Hinblick auf altn. *helga* — nicht ausgeschlossen zu werden. Die oberdeutsche Kirchensprache aber hat es aus Gründen, die in seiner Bedeutung gelegen haben müssen, ebenso wie *heilag* zunächst nicht für ein passendes Wort gehalten. So mußte *wīhen* den ganzen Bedeutungsbereich von benedicere, consecrare, sanctificare allein bestreiten. Kein Wunder, daß es eine Entlastung willkommen hieß und gern ein Teilgebiet abtrat. Als daher, unter dem Einfluß des ags. *hālgian*, *heilagon* aufkam, führte das zu einer Aufteilung des Bedeutungsfeldes von *wīhen*, ohne daß, wie es nur natürlich ist, die Geltungssphären zunächst scharf ge-

schieden wurden. Nirgends aber ist *wīhen* von *heilagon* je ganz verdrängt worden. Beim Adjektiv lag dagegen ein Bedürfnis zu einer solchen Differenzierung nicht vor; hier führte die durch den ags. Import herbeigeführte Doppelheit daher zum Untergang des deutschen Wortes. Ein bezeichnendes Beispiel für diesen Unterschied bieten die Mu. Hy., die außer dem einen *heilac karuni* nur *wīh* haben und so auch *pluat uuīhaz (sanguis sacer)*, dagegen für *sanguis sacratus: pluat keheiligot* (22, 5, 2).

FRINGS (a. a. O. S. 28 Anm. 1) nimmt auch hier eine selbständige oberdeutsche Umprägung *heilagon sanctificare* neben dem fränkisch-niederdeutschen *heilagon* an. Aber es gibt, wie wir feststellten, in den Denkmälern vor Notker fast kein sicheres oberdeutsches *heilagon*, und auch die Belege in den Glossen sind, wie gesagt, so selten (in älteren Mss. nur drei), daß sie angesichts der zahlreichen *wihen* eher für das Gegenteil zeugen. Sie lassen sich, zumal da sie bis auf einen (in Ib-Rd) aus jüngeren Handschriften stammen, unbedenklich aus sporadischen ags. Einflüssen erklären. Das fränkische *heilagon* geht zweifellos auf die ags. Missionssprache zurück. Für die Ansetzung einer selbständigen oberdeutschen Umprägung von *heilagon* liegt daher noch weniger Grund vor als für eine solche von *heilag*. Sie wird, wie wir noch sehen werden, auch bedeutungsgeschichtlich nicht gefordert.

Ich glaube so, daß Verbreitung und Verbrauch von *wīhen* und *heilagon* im gesamten Festländischen in der Einschränkung von *wīhen* infolge des durch die ags. Mission bedingten Aufkommens von *heilagon* ihre ausreichende Erklärung finden.

Fragen wir nun, ob aus dem Vorkommen und der Geschichte der Worte im Altdeutschen etwas für ihre ursprüngliche Bedeutung zu gewinnen ist, so müssen die Aussichten hier von vornherein gering erscheinen.

Die deutsche christliche Terminologie setzt die lateinische voraus, außerdem — was die Lage besonders verwickelt macht — kreuzen sich hier mehrere Einflußsphären, die noch dazu in den verschiedenen Landschaften sich in verschiedener Weise ausgeglichen haben.

Für den Gebrauch des Adjektivs müssen wir die Tatsache zur Grundlage nehmen, daß *heilac* die Bedeutung sanctus sacer, die es im Ags. hatte,

mitbrachte, und so von vornherein als Synonym von *wîh* auftrat, das seit der christlichen Umprägung den gleichen Inhalt und Umfang hatte. Für eine nachträglich Bedeutungsdifferenzierung lag, wie schon gesagt, kein Anlaß vor. In der lateinisch-christlichen Terminologie war sacer als der eigentliche kultische Ausdruck naturgemäß ganz zurückgetreten; da wo es noch gebraucht wurde, hatte sich seine Bedeutung, weil die Kirche eigentlich nur einen Heiligkeitsbegriff kannte, der von sanctus so stark angenähert[1]), daß beide Worte fast synonym geworden waren. Indem *wîh* und *heilac* zur Wiedergabe desselben Begriffs benutzt wurden, floß ihre Bedeutung, welche diese immer gewesen sein mochte, von Anfang an zusammen. Wir finden denn auch von den ältesten Glossen an beide promiscue für sanctus und sacer gebraucht[2]).

Immerhin begegnen uns doch auch vereinzelte Versuche, die beiden Wortsippen bedeutungsmäßig zu differenzieren. Bei Notker, der *sanctus* ausnahmslos mit *heilac* wiedergibt, entspricht *wîh* in den vier Fällen, wo er es noch als Attribut gebraucht, einem lat. *sacer: wîhiu êra honos sacer*, Nc. 765, 8; *diu wîha chraft sacra vis*, Nc. 746, 11; *iro wîhun brustc sacri pectoris*, Nc. 698, 1; *ze cron dien wîhen brûtlouften nuptialibus sacramentis*, Nc. 788, 16[3]).

Mag dies auch als ein persönlicher Versuch des gelehrten Übersetzers zu betrachten sein, so kann es doch in der Eigenbedeutung der Worte seinen Grund gehabt haben. Das gleiche gilt für die Abgrenzungsversuche zwischen den Verben *wîhen* und *heilagon* bei Isidor, Tatian und in den

---

1) Im Gebrauch des römischen Heidentums ist s a c e r das, was sich auf die Götter und den Kult bezieht (religiosus, sacratus, diis dedicatum atque consecratum [Gallus Aelius]), s a n c t u s das durch eine Sanktion Geschützte und vom Profanen Abgesonderte oder Ausgenommene; vgl. WISSOWA, Rel. u. Kultus d. Römer, 2. Aufl. S. 385 Anm. 4 und PAULY-WISSOWA, Reallex. d. klass. Altertumskunde, s. v. sanctus.

2) Vgl. *wîher sanctus*, Abr. (Gl. 1, 212, 36); *wîh* sacer, Hrab. Gl. (Gl. 1, 29, 24; 243, 13); *uuih perc sancta mons* (Gl. 1, 170, 15); *uuih kotkhunti sacra divina* (Gl. 1, 210, 37); Mu. Hy.: *mit uuihemo atume cum sancto spiritu, pluat uuihaz sanguis sacer, uuihes todes mortis sacre, heilac karuni sacrum misterium;* Gl. 2, 694, 51: *sacris heiligon;* Abr.: *caacretero* (geehrter) *uuihero sanctorum* (Gl. 1, 14, 14); Rb: *deo uuihun canones sacre can.* (Gl. 2, 313, 1—2); *uuihiu faz sancta vasa* (Gl. 1, 411, 50); Weiß. Kat.: *sanctus spiritus heilago geist;* T.: *in heilageru steti in loco sancto* usw.; Wessobr. Gebet: *cot heilac;* Musp.: *der heligo Crist;* Carmen ad deum: *wiho fater;* St. Pauler Lucas-Gl.: *Xristus wiher*, usw.

3) Daneben allerdings auch *sacra coniugia heilige gehileiche*, Nc. 693, 1; *sacros cantus heilig sang*, Nc. 791, 24; *viri sacri heiliges mannes*, Nb. 285, 26.

Mu. Hy. (s. o. S. 172). Aber die semasiologische Untersuchung wird sich auf diese Fälle nicht beschränken.

Keinesfalls dürfen wir voraussetzen, daß der ursprüngliche Bedeutungsunterschied zwischen den deutschen Ausdrücken dem zwischen sanctus und sacer (bzw. sanctificare und sacrare) entspricht; wir müssen von dem Lateinischen zunächst ganz absehen und unser Augenmerk auf die Verbindungen richten, in denen *wîh* und *heilac* erscheinen, und zusehen, ob hier möglicherweise Reste alten Sprachgebrauchs die unter fremdem Einfluß erfolgte Umprägung überlebt haben.

Dabei muß man nun allerdings mit Vorsicht verfahren und sich vor vorschnellen Gleichsetzungen hüten. Es ist nicht schwer, für eine im voraus angenommene Bedeutung in dem einen oder andern Ausdruck eine Bestätigung zu finden, zumal ein einzelner Beleg kann hier gar nichts beweisen. Den stärksten Bedenken müssen solche Versuche dort begegnen, wo — wie im Alts. — das eine der beiden Worte allein herrscht, eine Vergleichsmöglichkeit daher nicht gegeben ist.

Daß man hier nur sehr gewaltsam den Ausdrücken etwas abpressen kann, zeigt die Untersuchung von WIENS, der sich große Mühe gegeben hat, im Heliand altgermanische Verbindungen mit der Bedeutung „unverletzlich" für *helag* zu ermitteln[1]). Der Nachweis scheint mir in keinem Falle gelungen. In der Wendung *the hēlagon tīdi haldan* z. B., die er u. a. dafür anführt (Vers 4202, 4531, 5141—42, 5268), bedeutet *haldan*, das auch mit *waron* wechseln kann[2]), natürlich „bewahren, wahren, innehalten". Der Fall ist der gleiche wie in *haldid hēlag gibod* 1826. Ein heiliges Gebot halten, „bewahren" heißt: es nicht verletzen, unverletzt lassen. Aber das berührt *hēlag*, das ja mit *haldan* nicht zusammengehört und hier nichts als *sacer* bedeutet, in keiner Weise. WIENS begeht den Fehler, die von ihm gesuchte Vorstellung (unverletzlich) aus *haldan* in *helag* zu übertragen[3]). In der Verbindung *helaclico (helag) haldan* mit

---

1) A. a. O. S. 49 f.

2) Z. B. 4215—16: *thar sie thea hēlagon tīd uuarodun at themu uuīhc;* dazu vgl. 2913: *neriende Crist uuarode thea uuāgliðand* (beschützte die Seefahrenden) und Gen. 161: *uuaran ênna uuīhstedi.*

3) Die Grundbedeutung von *haldan* ist „hüten"; PAUL, Prinzipien der Sprachwissenschaft, S. 228.

personellem Objekt[1]) ist *helaglico* trotz der adverbialen Form dem Sinne nach doch auf die Person (das Jesuskind, Maria) bezogen; gemeint ist: ihn (sie) als oder wie einen Heiligen (eine Heilige) halten (eigentlich in der Art, wie man etwas Heiliges hält). Die Stelle Vers 5664 ff.[2]) hat WIENS anscheinend mißverstanden. *helages*, abhängig von *huat*, bezieht sich nicht auf das Zerreißen des Vorhanges, überhaupt nicht auf diesen, sondern meint das Heilige hinter dem Vorhang. Von dem unzerrissenen Vorhang ist 5667 *(hēl hangoda)* die Rede. Bei *helag halsmeni* 1722 hat WIENS (wie übrigens auch R. MEISSNER[3]) und nach ihm W. H. VOGT)[4]) übersehen, daß es Matth. 7 6 heißt: nolite dare sanctum canibus neque mittatis margaritas vestras ante porcos; der Dichter sah — nicht zu Unrecht — in margaritas gleichsam eine Variation von *sanctum*, und da er unter dem *halsmeni* das *helag word* 1725 versteht, hat er begreiflicherweise dessen Attribut auch *halsmeni* beigelegt. Ein „kultischer Halsring" hat ihm also kaum vorgeschwebt[5]); übrigens würde, auch wenn das der Fall wäre, daraus doch nichts für die Bedeutung „unverletzlich" folgen. Auch aus der Verbindung *hēlaga helpa* läßt sich diese nicht gewinnen. Alle fünf Belege[6]) beziehen sich auf Gottes oder Christi Hilfe, und eben darum wird sie heilig genannt. Es berechtigt nichts dazu, hinter diesen Ausdrücken heidnische Formeln zu suchen.

Eher als im Alts. scheint der Versuch eines Rückschlusses auf die vorchristliche Bedeutung dort berechtigt, wo *wîh* und *heilag* nebeneinander vorkommen, besonders in den frühen Denkmälern und Glossen, wo *heilac* schon neben *wîh* erscheint (Weiß. Kat., Mu. Hy.), sowie in den späten, die, wie NOTKER, *wîh* noch bewahren.

So hat BRAUNE (Beitr. 43, 401) auf die Glosse *asilum heilac slal* (Hrab. Gl.-Sam.) hingewiesen und sie mit „unverletzlicher Ort" wiedergegeben. Aber sie beweist doch nichts; *heilac slat* ist *locus sacer*, der als solcher

1) Vgl. die Beispiele S. 175.

2) *Endi that fêha lacan tebrast an middion an tuê, that êr managan dag an themo uuîhe innan uunndron gistriunid hêl hangoda — ni muostun heliðo barn, thia liudi scauuon, huat under themo lacane uuas hêlages behangan.*

3) Zs. f. d. A. 66, S. 216, Anm. 1; er sieht hier eine „unverstandene alliterierende heidnische Formel".

4) Zs. f. Sav.-Stiftg. f. Rechtsgesch., Germ. Abt. 57, 1937, S. 45.

5) Ein solcher ist uns auch nirgends bezeugt. Der „Eidring" lag auf dem *stallr*, und bei den Thingversammlungen trug ihn der Gode am Arm (Lnb. 258; Eyrb. c. 4).

6) 1608, 1939, 2859, 3890, 5046.

freilich „unverletzlich" ist[1]). Anderseits ist gerade die Verbindung *uuih* mit *stat*, wenn auch nicht in der Bedeutung Asyl, mehrfach belegt (*uuihero stetio*, Rb., Gl. 1, 458, 53—54; *zen stetin filu wihen*, Otfr. 3, 15, 36) und auf Grund von alts. *wīhstedi* Gen. 161 vermutlich alt. Eher könnte man vielleicht auf *heilac caruni sacrum mysterium* verweisen, das mehrfach belegt (z. B. Ic̄, Mo. Fr., Isid.)[2]) und, was besonders auffällt, in den Mu. Hy. die einzige Verbindung mit *heilac* (neben sonstigen *wîh*) ist. Auch ein Geheimnis ist ja „unverletzlich". Dagegen steht allerdings, daß *misticis* in Rb mit *wîhem edo touganem* wiedergegeben wird (Gl. 2, 309, 40). Welche Verbindung BRAUNE in der Glosse *cuat indi heilac (gens) opima* (Murb. Gl., Gl. 2, 620, 3) zu der Bedeutung „unverletzlich" findet, ist mir verborgen. Die glossierte Stelle „spem gentis opimae edidit" (aus dem Carmen paschale des Sedulius) bezieht sich auf die Geburt Isaaks; die gens opima ist das auserwählte und als solches heilige Volk (Israel).

So vermag von diesen mehr oder weniger gekünstelten Deutungen keine wirklich zu überzeugen. Auch die Verkopplung mit *geisl* läßt sich gewiß nicht (trotz BAESECKES „unverletzlichem Schreckbild"!) für eine Bedeutung „unverletzlich" ins Feld führen. Eine solche müßte vor allem im Ags. nachweisbar sein; aber es findet sich dort keine Spur davon: der älteste Beleg, den wir haben, BEDAS „*hâligmōnað*", schließt diese Bedeutung geradezu aus.

S. OCHS (Beitr. 45, 109 ff.) hat, von einer andern Auffassung von *heilac* ausgehend, im Ahd. die Bedeutung „glücklich, gut" erkennen wollen. Bezeichnenderweise beruft er sich auf dieselbe Glossenstelle: *cuat indi heilac* = *opima*, die BRAUNE für „unverletzlich" ins Feld führte, jedoch nicht mit besserem Recht. Aus der Verbindung *cuat indi heilac*, die auch sonst vorkommt (z. B. Otfr. 1, 8, 10: *heilag inti guater;* Würzb. Beichte: *diude heilega enti guotiu warun* [St. 316, 14]) folgt ja nicht eine Sinngleichheit beider Worte, eher das Gegenteil. Das Verfehlte dieser Annahme wird obendrein bestätigt durch das Gegenstück *cuat indi wīh* in der Ben. R. (*alliu cuatiu indi wihiu*, St. 199, 2). Man darf aus ihm wohl entnehmen, daß *heilac* auch hier erst nachträglich für *wīh* eingetreten ist. Auch was OCHS sonst noch für eine Grundbedeutung „glücklich, gut" anführt, kann nicht überzeugen. Er meint (a. a. O. S. 109), das christliche Wort „*heilag*", sofern es (neben dem bevorzugten Verhältnis zu Gott und der sittlichen Vollkommenheit) auch die Glückseligkeit (besonders im Himmel) ausdrückte, sei direkt eine Fortsetzung des heidnischen Ausdrucks. „Was hier ‚durch gute Kraft begünstigt, glücklich, gut' war, wurde vom christlichen Bewußtsein aufgefaßt als ‚begünstigt im Heilsverhältnis zu Gott, selig, vollkommen'." Dies ist offenbar eine

1) In der Glosse steht: asilum quod est locus sacer roma; dies umschreibt R. mit *hailac stat* (Gl. 1, 29, 22).

2) Vgl. auch *hēlag gerūni*, Heliand 4603.

petitio principii. Wenn im Mittelalter — worauf sich OCHS beruft — ein Heiliger einmal beatus, einmal electus genannt wird, so beweist das nichts für seine Annahme. Glückseligkeit und Auserwähltheit sind Prädikate, die nach christlichem Glauben den Heiligen zufolge ihrer Heiligkeit zukommen. Der Grundsinn des Wortes „heilig" wird davon in keiner Weise berührt.

Alle diese Bemühungen bestätigen nur die Unmöglichkeit, aus dem ahd. Vorkommen von *heilag* etwas über den vorchristlichen Gebrauch zu ermitteln.

Besser steht es mit *wīh*. Hier bietet schon das Subst. *wīh* n. einen Ansatzpunkt, um den Bannkreis der Kirchensprache zu durchbrechen.

Die ahd. Glosse, gestützt durch ags. *weoh*, *wig*, altn. *vé*, erweist es als Ausdruck des heidnischen Kultes; auch alts. *wīh templum*, verstärkt durch *friðuwih*, *uuihes uuard* für Hohepriester (das wieder im altn. *vés vǫrðr* eine Stütze hat) weisen in diese Sphäre. Hierzu kommen alts. *wīhstedi*, dem ahd. *wīh stat* (Rb., Otfr.) bestätigend zur Seite tritt, und *wīhhus* sanctuarium, sacrarium, das sich als Fortsetzung des alten *wīh* (subst.) bis ins 11. Jahrhundert (Teg. Gl. und Notker) behauptet. Wenn auch solche Komposita jünger als die einfachen Worte (wie *alah*, *haruc*, *wīh*) sind, so kann doch *wīhhus* neben *wīh* schon in vorchristlicher Zeit gebraucht worden sein[1]).

Schon WIENS (S. 50) hat aus den Heliandbelegen den Schluß gezogen, daß *wīhdag* schon zur heidnischen Zeit Appellativum für kultische Feiertage war. Das läßt sich durch die ahd. Belege stützen, da *wīhdag* (wozu wir auch *wīh sunnundag* nehmen dürfen) auch in solchen Denkmälern, die *heilac* bevorzugen, erscheint (Mo. Fr. neben *heilagen tac*, Lorscher und Vorauer B.), und sich besonders lange behauptet; Otfrids *zen wīhen zītin (theru wīhun zīti)* fallen um so stärker ins Gewicht, als sie drei von den vier echten Fällen ausmachen, wo *wīh* als Attribut bei Otfr. erscheint. Ist unser Weihnachten *(ze wīhen nahten)* altertümlich, was wir wohl annehmen dürfen, obgleich es ahd. nicht belegt ist, so dürfen wir es gleichfalls als Stütze für altes *wīhdag* in Anspruch nehmen[2]).

1) So auch WESCHE, Das Heidentum in der ahd. Sprache, S. 38. Ich nehme, im Gegensatz zu K. MAURER, dasselbe für altn. *blóthús* an; vgl. WESCHE, ebenda Anm. 3.

2) Der älteste Beleg stammt nach GRIMM, D.W.B., aus dem Jahre 1170. Unter den von BRAUNE (Beitr. 43, 403 Anm. 2) angeführten mhd. Belegen für *wīh* befindet sich auch „*an dem weihen pfinztag* (Gründonnerstag)", ferner *wīhbrunne* (*der wīhe brunne*), *wīhwasser* und *wīchvaste*.

Wir gewinnen so einen terminologischen Kreis, der eindeutig eine kultische Sphäre umschreibt: Heiligtümer, heilige Orte, heilige Zeiten. Das substantivierte Adjektiv selbst tritt mit dem Ausdruck *in uuihemo in sanctuario* (Altal. Ps.) in diese Reihe ein. In diesem Zusammenhang gewinnt dann auch ein Zeugnis Bedeutung wie das der Gl. Rb. (Gl. 2, 309, 41), die *misticis* (in *mysticis muneribus* = Geschenke der drei Weisen) mit *wihem edo touganem* wiedergibt. Die Abgeschlossenheit und Verborgenheit ist ein Wesensmerkmal kultischer Dinge und Orte. Auch das ist wohl kein Zufall, daß die Lorscher B., die vier *heilac* aufweist, neben „*wīh sunnundag*" auch „*daz uuīha uuizzod* (Abendmahl)" und „*wider mineru uuihen doufi*" sagt, also gerade die beiden großen Sakramente des christlichen Kultes als *wīh* bezeichnet.

Ein Indizium für die alte Bedeutung des Wortes möchte ich endlich auch in den vier Belegen bei Notker (Mart. Cap.) sehen, um so mehr, als sie sich alle auf heidnische Götter oder Weihen beziehen: *wihiu era* bezeichnet den Gott Merkur, er wird so von Juppiter genannt; *diu wiha chraft* meint die heilige Kraft der Gottheit (*iro gotheite*, nämlich des Saturn und der Ops); *iro wihun bruste:* die Brust der Minerva; *ze eron dien wihen brutlouften* endlich geht auf die Hochzeit der Philologie und des Merkur.

Das so gewonnene Bild wird von den subst. Ableitungen bestätigt. Es ist nicht ohne Bedeutung, daß *wīhi* bei Otfr. besonders auf die Heiligkeit Gottes (*gotes wīhi* 1, 10, 1; 26, 9) oder seines Hauses (*gotes huses wīhi* 3, 12, 1) oder des heiligen Geistes (*gotes geistes wīhi* 1, 15, 7) geht, trotzdem er, worauf schon BRAUNE (a. a. O. S. 402) den Finger gelegt hat, nur den „*heiligen geist*" kennt[1]).

Wenn das Wort in den Glossen als Ausdruck für die sakramentale Weihe, besonders Priesterweihe *(ordinatio, promotio, divinationes)* und bei Notker für *innovatio*, *dedicatio* (Einweihung) dient, so handelt es sich in beiden Verwendungen um das Ausströmen und Einwirken der göttlichen Heiligkeit; es ist also der gleiche Begriff ins Aktive gewendet[2]).

1) Dazu tritt dann noch in ähnlicher Bedeutung das subst. Adj.: *in gotes wīhe* 1, 26, 12; *mit sinemo* (nämlich Christi) *wīhe* 4, 37, 16; *wīhes liobosta* 2, 11, 45; *ist furist alles wīhes wahsmo reves thines* (nämlich Christus) 1, 6, 8.

2) In ahd. *wīhī* sind ein Adj.-Abstraktum (mit *ī*-Suffix) und ein Verbalabstraktum auf *īni* zusammengefallen; vgl. KLUGE, Nominale Stammbildungslehre[3], S. 79 und A. LINDQUIST, Beitr. 60, S. 45.

Wieder eine andere Seite desselben bezeichnet das Nominalabstraktum *wîhida*. Es geht sozusagen auf das Numinose in seiner äußeren, sichtbaren Erscheinung, sei es (in *wihi wihidono sancta sanctorum*) das Allerheiligste, die alttestamentliche Bundeslade (*propitiatorium*), seien es die christlichen Sakramente (Bamb. B., Notker; man beachte *opferwiedon sacramentis*! Np.) oder die Reliquien der Heiligen (Lorscher B., Ben. R.).

Zusammengenommen bezeichnen also die beiden Adj.-Abstrakta a) den Zustand der Heiligkeit, b) die magisch-kultische Mitteilung der heiligen Potenz, c) die Träger dieser Potenz. Es ist höchst bemerkenswert, daß diese Ausdrücke sich so zäh bis in den Ausgang der ahd. Zeit, wo das Adj. durch *heilac* längst aus dem Felde geschlagen war, ja z. T. bis ins Mhd. behauptet haben[1]); das zeigt doch, daß sich an *wîh* der Begriff des Sakralen in so starker Weise knüpfte, daß es aus dieser Bedeutungssphäre nur schwer verdrängt werden konnte.

Im ganzen ergibt sich so aus dem ahd. Vorkommen von *wîh*, soweit sich ein Durchblick in den germanischen Sprachgebrauch ermöglichen läßt, doch ein ziemlich klares und zusammenstimmendes Bild: das Wort kennzeichnet die Dinge und Personen, die Träger des Heiligen und Gegenstand religiöser Verehrung sind. Es meint das Heilige (Numinose) im Gegensatz zum Profanen, von diesem in seiner äußeren Erscheinung einerseits durch den sakralen Dienst und Gebrauch, andererseits nach Zeit und Raum unterschieden und abgesondert. —

Geht die christliche Umprägung von *wîh* im Oberdeutschen auf den Einfluß der gotischen Missionssphäre zurück, so muß von *wîhen* natürlich dasselbe gelten. Sein Gebrauch und Bedeutungsbereich muß also vom Gotischen aus verstanden werden. Er reicht aber über den von got. *weihan* hinaus.

Zu diesem stimmt zunächst seine Verwendung als Wiedergabe von sanctificare; diese Fälle sind verhältnismäßig selten, und es handelt sich zumeist um Bibelstellen wie Matth. 6 9 oder 23 17. Das Schwergewicht liegt in den Glossen und Denkmälern auf *consecrare* und *benedicere*. Nun führt von sanctificare ein gerader Weg zu dem christlichen consecrare, da auch dieses nach dem Glauben der Kirche ein sanctum facere, ein Heiligen von Gott

1) Mhd. *wîhede*, in der Bedeutung consecratio, insbesondere Priesterweihe; vgl. LEXER, Mittelhochd. W.B. 3, 882.

her, aus seinem Geist und seiner Kraft meint, namentlich da, wo es sich um eine kultische oder sakramentale Weihe (Einweihung, Salbung, Priesterweihe) handelt, wo also *wîhen* für sacrare, ordinare, initiare, linire steht. Dies ist aber die Mehrzahl der Fälle.

Vor ein besonderes Problem stellt *wîhen* benedicere, das neben *w.* consecrare von Anfang an durchgehend erscheint, auch mit persönlichem Objekt. Das ist auffallend, besonders im Hinblick auf got. *weihan*, das ja die Bedeutung benedicere nicht mit umfaßte. Trotzdem glaube ich, daß sich diese Erweiterung vom Gotischen erklären läßt. Wulfila gab *εὐλογεῖν*, wie wir sahen, mit *þiuþjan* wieder, ein Wort, das im Ahd. keine Entsprechung hat. Hier entstand nun offenbar eine Lücke. Es sind zwar in den Glossen und Texten eine ganze Reihe von Versuchen gemacht worden, *benedicere* zu übersetzen: *danchon, gediuren, lobon, lob quedan*, ferner Lehnübersetzungen wie *guotes peton (guotes biten), wola quedan, gutes bedacht* (benedixit) usw.[1]). Aber die meisten bleiben auf einzelne Denkmäler beschränkt; nur *lobon* haben außer Notker auch Otfr. und Tatian; durchgesetzt hat sich mit dieser Bedeutung keines der deutschen Worte. Nur das Lehnwort *seganon* ist mit *wîhen* in ernsthafte Konkurrenz getreten; besonders Tat. gebraucht es gleichbedeutend mit *wîhen* (vgl. 160, 2) [2]), und in der Folgezeit hat es dieses ja ganz verdrängt. Das erklärt aber natürlich nicht alles. Dazu, daß *wîhen* im Ahd. in der Bedeutung benedicere so allgemein zur Anwendung gelangte, war eine sachliche Voraussetzung nötig. Ich finde sie darin, daß benedicere in der katholischen Kirche inzwischen einen sakralen Inhalt bekommen hatte; es war eine magisch-kultische, letztlich von Gott gewirkte Handlung geworden; besonders dem Segen des Priesters

1) Vgl. P. STEINER, Gleichheit und Abweichungen im Wortschatz der ahd. Bibelglossen und der zusammenhängenden Bibeltexte, 1939, S. 199.

2) Der Heliand gebraucht *seganon* einmal: *segnade selbo sînum handun water* 2042 (Hochzeit zu Kana); auch hier ist ein Unterschied zu *wîhen* nicht festzustellen.

wurde eine bestimmte magisch-sakrale Wirkung zugeschrieben. Hierfür erschien *wîhen* als spezifisch religiöses Wort besser geeignet als die anderen Ausdrücke, die sämtlich der Profansprache angehörten. Es stand so nichts mehr im Wege, benedicere mit demselben Wort wie sanctificare, consecrare zu übersetzen. Der Unterschied, den wir hier zwischen dem Gotischen und dem ältesten Oberdeutschen beobachten, ist von hohem Interesse. Wir haben hier einen Fall, wo die Bedeutungsentwicklung durch die Ausbildung des katholischen Dogmas bedingt ist. Über die magisch-sakramentale Auffassung des Segens seitens der katholischen Kirche führt der Weg von der got.-nord. Bedeutung consecrare zu benedicere.

Die Monopolstellung, die *wîhen* in der oberdeutschen Kirchensprache anfangs einnahm, ist dann durch das auf die ags. Mission zurückgehende Aufkommen von *heilagôn* durchbrochen worden.

Zwar sind die Bedeutungsbereiche beider Worte inhaltlich nicht gegeneinander abgegrenzt worden, der Kampf ist in den verschiedenen Sprachlandschaften verschieden verlaufen. Im Blick auf das Ganze scheint es, als ob sich *wîhen* und *heilagon* in die Felder von sacrare und sanctificare geteilt haben. Versuche zu einer Bedeutungsdifferenzierung werden aber sichtbar, so wenn die Murb. Hymnen, Isidor und Tatian *wihen* nur für *benedicere*, *heilagon* für *sancire* und *sacrare* (H.) bzw. für *sanctificare* (T., Is.) gebrauchen. Es ist schwer zu bestimmen, wieweit sich das durchgesetzt hat. *Eine* Grenzlinie zeichnet sich jedoch deutlich ab: *benedicere* ist im Ahd. niemals *heilagon;* diese Position hat *wîhen* durchgehend behauptet; auch Notker, der im übrigen beide Ausdrücke promiscue verwendet, unterscheidet hier. Dagegen scheint der Heliand, also das Alts., in diesem Punkte abzuweichen, indem dort *helagon* in Variation zu *wihen* auch für *benedicere* auftritt. Wie sind diese Verhältnisse zu beurteilen?

Frings (Germ. Rom. S. 23 Anm. 1) wollte die Isidor-Tatiansche Bedeutungsunterscheidung auf das Vordringen der von ihm — wohl hauptsächlich zu diesem Zweck — angesetzten oberdeutschen Umprägung von *heilagon* mit der Bedeutung sanctificare zurückführen; in der einheitlichen Bedeutung von *wihian* und *helagon* im Heliand (consecrare und benedicere) sah er das Ergebnis einer Verschwisterung von südd. und ags. Einfluß. Aber der zunächst ja etwas verwickelt anmutende Befund läßt sich ohne eine solche Annahme einfacher und, wie ich glaube, befriedigender erklären.

Man muß davon ausgehen, daß schon das *hālgian* der ags. Kirchensprache in seinem Gebrauch eingeschränkt ist. Frings hat nämlich unrecht, wenn er ihm die Doppelbedeutung *benedicere und sanctificare* beilegt. *hālgian* steht für sanctificare und consecrare (sacrare), jedoch nie für benedicere im Sinne von segnen oder preisen, also mit persönlichem Objekt [1]). Die bei Bosworth-Toller (Suppl.) angeführten Belege für *hālgian* = *to bless* sind solche mit sachlichem Objekt *(sunnan-dæg, ordal)*, wo also die Bedeutung in Wirklichkeit *consecrare* ist. *Benedicere* mit persönlichem Objekt wird ausschließlich durch *blœtsian* wiedergegeben [2]).

Diese eingeschränkte Verwendung von *hālgian* übertrug sich auf das deutsche *heilagon;* das ist der Grund, warum es zwar in die Bedeutungsfelder von consecrare (sacrare) und sanctificare eindrang, an der Grenze von benedicere aber Halt machte. Hier macht sich also der ags. Einfluß auch für die ahd. Bedeutungsgeschichte geltend. Einer oberd. Einwirkung bedurfte es dazu nicht. Die Denkmäler des 8. und 9. Jahrhunderts spiegeln diesen Prozeß deutlich wieder. Die obd. haben so wie nur *wîh* auch fast nur *wîhen* und gebrauchen es in allen Bedeutungen. Die Mu. Hy., die als einzige Ausnahme *heilagon* für *sacrare* übernehmen, behalten *wîhen* für benedicere bei; von den fränkischen Denkmälern, die die beiden Adjektive schon nebeneinander verwenden, verschließt sich nicht nur der Weiß. Kat., sondern auch noch Otfr. gegen

1) Es ist interessant, daß dieselbe Differenzierung im Gotischen und im Ags. durchgeführt ist. Got. *weihan* tritt, wie wir sahen, nur in einem Falle für *εὐλογέω* ein, aber dort mit sachlichem Objekt und in der Bedeutung consecrare; sonst sagt Wulfila für *εὐλογέω*, zumal wenn es ein persönliches Objekt hat, immer *þiuþjan*.

2) In der Ags. Chronik wird sowohl *hālgian* wie *bletsian* für *ordinare* (mit Bezug auf die Ordination des Bischofs) gebraucht; doch ist *bletsian*, *bletsung* die einzige Wiedergabe für benedictio. *bletsian* ist als ags. Lehnwort auch ins Altn. übernommen worden als *bletsa*, *bleza*, ebenfalls mit der Bedeutung benedicere (subst. *bletsan*, *blezan* = benedictio); s. Fritzner, Ordbok I 154; vgl. Taranger, Den angelsaksiske Kirkes Indflydelse paa den norske, Krist. 1890, S. 337.

heilagon. Beide halten dementsprechend an der Doppelbedeutung von *wîhen* fest, während Isidor und Tatian, die *heilagon* einführen, es sofort auch von *wîhen* semasiologisch unterscheiden.

Nun ist aber auch die semasiologische Grenze zwischen *wîhen* und *heilagon*, wie ich glaube, etwas anders verlaufen, als es den Anschein hat, wenn man nur auf die lat. Worte sieht. Eine nähere Untersuchung der Belege für *heilagon* ergibt nämlich, daß diese in keinem Falle ein priesterlich-kirchliches Handeln bezeichnen, auch dort nicht, wo das Wort — wie in den Mu. Hy. und bei Notker — einmal für consecrare oder sacrare steht (s. o. S. 171). Es wird in einem allgemeineren, freieren Sinne gebraucht, der dem von *sanctificare* nahekommt. consecrare als Ausdruck für die kirchlichen Handlungen des Weihens oder Segens ist ausschließlich *wîhen*. Isidor und Tatian haben keinen Beleg für *heilagon* consecrare, widerlegen also nicht den aus dem gesamten Befund zu ziehenden Schluß, daß *consecrare*, soweit sein Gebrauch im kirchlichen Sinne in Frage kommt, zu *benedicere* gehört und beide in *wîhen* zusammenfallen. *heilagon* dagegen hat auch dort, wo es am weitesten Boden gewonnen hat, nur das Feld von *sanctificare* übernommen.

Die kleineren alts. Denkmäler, für deren Sprachgebrauch ja ebenfalls die fränkische Kirchensprache maßgebend war, bestätigen dieses Verhältnis; *wîhen* steht dort für benedicere und consecrare (letzteres im Sinne kirchlicher Weihehandlungen). *hêlagon* kommt zwar nicht vor, doch geben die Essener Evangelienglossen sanctificentur mit *hêlaga werthan* wieder (WADSTEIN 52, 5) — eine Umschreibung, die übrigens darauf schließen läßt, daß dem Glossator das Adj. *hêlag* geläufiger war als das Verbum.

Auch bei der Beurteilung der Heliand-Stellen ist von der semasiologischen Zusammengehörigkeit von benedicere und consecrare in der Kirchensprache auszugehen. Im übrigen liegt der Fall hier aber anders. Zwar Vers 5973—74 *(helegoda* sie alle, *wihida sie mid is wordun)* ließe sich so erklären, daß für den Dichter die Vorstellung des *sanctificare* im Vordergrund stand (wofür zu sprechen scheint, daß hier *hêlagon* an der Spitze und *wîhen* in der Variation steht). Es ist ja Jesus selbst, der hier segnet. Sein Segnen ist ein Heiligen. benedicere berührt sich hier aufs engste mit sanctificare (ähnlich wie in solchen Bibelstellen wie Sir.

33 12; 2. Makk. 1 25; Joh. 17 17; 1. Thess. 5 23). Dagegen handelt es sich Vers 4633 wieder um eine Konsekrierung: Jesus segnet Wein und Brot beim Abendmahl. Wenn der Dichter hier keine Bedenken gegen *hêlagon* hätte, so könnte man das so erklären, daß er, im Gegensatz zu Wulfila, auf die Einsetzung des Mahles die Vorstellung der priesterlichen Konsekrierung nicht anwandte, oder aber, daß auch hier, da wieder Jesus der Segnende und Weihende ist, die Begriffe consecrare und sanctificare für ihn ineinander übergingen. Jedenfalls braucht in seinem Verhalten nicht unbedingt ein Gegensatz zum Ahd. gesehen werden.

Bedeutungsgeschichtlich wichtig ist endlich die Feststellung, daß *heilagon* auch im Sinne von *dedicare:* weihen, widmen, mit dem Dativ der Gottheit vorkommt. Allerdings ist mir dafür auch nur ein Beispiel bekannt, nämlich die Notkerstelle: *inin des wurden sie priapo geheiligot: et initiati sunt beelphegor*, Np. 105, 28 (455, 11). Aber dieses Zeugnis fällt doch stark ins Gewicht, zumal sich für *wîhen* in diesem Gebrauch kein sicherer ahd. Beleg findet.

Wenn WIENS (a. a. O. S. 52) behauptet, dedicare, consecrare sei die ursprüngliche Bedeutung von *wîhen* gewesen, so entbehrt das, soweit es dedicare betrifft, jeder Begründung. WIENS sucht es mit Belegen aus Otfr. zu stützen, was an sich bedenklich ist. Außerdem ist aber auch der Sinn in keinem dieser Fälle *dedicare*, sondern entweder *consecrare* oder *sanctificare* (*thaz wazar theist giwihit* I 26, 1; *bistu zi thiu giwihit* [zum Könige] IV 21, 5; *mit doufi sih ni wihit* V 16, 43). Auch Notker gebraucht das Wort und seine substantiv. Ableitungen im Sinne von Weihe, Einweihung. Überall wird mit *wîhen* eine von Gott und seinem Geist ausgehende, durch Sakrament oder Segen vermittelte Wirkung bezeichnet, nicht aber eine *dedicatio*, d. h. eine Übergabe seitens des Menschen an die Gottheit. Tatsächlich ist *wîhen* in dieser Bedeutung im Ahd. nicht belegt. In den Denkmälern, also im lebendigen Gebrauch, finde ich kein Beispiel. Auf die auch nur spärlichen Glossenstellen (s. o. S. 168) ist nichts zu geben, da *dedicare* dort im Sinne von *initiare* „einweihen" gemeint ist, wo es sich dann mit *consecrare* eng berührt, ja teilweise deckt[1]). Der ganze Befund berechtigt vielmehr zu dem Schluß, daß *wîhen* die Bedeutung, die wir mit dem nhd. profanisierten „weihen" verknüpfen (widmen, übergeben, hingeben), im Ahd. gerade nicht hatte, diese sich

---

1) Das Lemma zu *cauuihit* (Gl. 1, 96, 24; Abr.) ist: *dedicata*, interpr. durch *consacrata uel constituta;* zu *uuihen* (Gl. 1, 96, 27; Abr.): *dedicare*, interpr. durch *consecrare;* zu *zigivuihanne* (Fam. M., Gl. 1, 660, 15 f.): *ad dedicandum; zigivuihanne* bezieht sich auf die Weihe des von Nebukadnezar geweihten Götzenbildes (Dan. 3 2).

vielmehr erst später herausgebildet hat. Der eigentliche Ausdruck dafür scheint „heiligen“ gewesen zu sein, was über Luther bis in den Sprachgebrauch des vorigen Jahrhunderts nachgewirkt hat (s. o. S. 162f.). Erst in neuerer Zeit hat sich hier ein Wandel des Sprachgefühls vollzogen, der wohl erst auf die Profanisierung des Wortes „weihen“ zurückzuführen ist (vgl. S. 206).

IV. Zusammenfassung.

1. Die **wīha*-Gruppe. Wir gehen am besten von dem Substantiv aus, dessen heidnischer Gebrauch für das Altnordische gesichert, für das Westgermanische mit aller Wahrscheinlichkeit anzusetzen ist. Den Gebrauch des Wortes fanden wir mannigfach differenziert. Es begegneten uns folgende Bedeutungen:

a) Kultstätte, Tempel, fanum, nemus: an. *vé*, ahd. *wīh*, as. *wīh*;
b) idolum: ags. *wēoh (wīgbed, wīhgyld)*;
c) vexillum, signum: altn. *vé*;
d) Gerichtsstätte: in altn. *vébönd*;
e) Grabhügel, Grabstätte: auf Runensteinen (zweifelhaft).

Im allgemeinen wird als Grundbedeutung „fanum, templum“ angenommen. Nun hat gewiß die Priorität dieser Bedeutung vor den übrigen schon wegen der altn.-deutschen Übereinstimmung im Gebrauch von *wīh (vé)* einige Wahrscheinlichkeit für sich. Sofern wir in dem Ahnengrab eine alte Kultstätte sehen dürfen, würde sich diese Bezeichnung unmittelbar anschließen. Die gleiche Bedeutung liegt aber wahrscheinlich auch dort vor, wo das Wort als Bestimmungswort in Kompositis enthalten ist, wie z. B. *véstallr*. Für das *vé* in *vébönd* ergab sich uns aus dem Zusammenhang zwischen Kultplatz und Gerichtsstätte der Sinn: ein der Gottheit geweihter und für einen sakralen Zweck abgesonderter Platz [1]). Auch in der Namenskomponente ist diese Bedeutung die nächstliegende, zum mindesten gilt das für die Ortsnamen mit *Ve-*, die ja zweifellos, soweit sie alt und echt sind, alte Kultstätten bezeichnen; aber auch die Personennamen lassen sich einigermaßen

1) Vgl. oben S. 103 f.

befriedigend erklären, wenn wir eine Beziehung der betr. Personen zum Tempel, einer Opferstätte u. dgl. als zugrundeliegend annehmen [1]).

Bei diesem Ausgangspunkt müßte die ags. Verwendung (*wīg* = idolum) als Ergebnis einer Bedeutungsverschiebung infolge lokaler Assoziation betrachtet werden. Vom christlichen Standpunkt aus konnten Kultheiligtum und Kultbild der heidnischen Religion, fanum und idolum, leicht zusammenfallen. In Zusammensetzungen wie *wīgbed* usw. kann die ursprüngliche Bedeutung des ersten Kompositionsteiles sehr wohl *fanum* gewesen sein und sich erst mit der des Simplex gewandelt haben. Ja, eine solche Bedeutungsverschiebung braucht nicht einmal erst auf christlicher Umprägung zu beruhen. Auch innerhalb des heidnischen Sprachgebrauchs wäre eine Übertragung des Ausdrucks von dem Tempel auf das in ihm stehende und verehrte Gottesbild wohl denkbar. In gewissen Wendungen, etwa *ganga (fara) til vés*, konnte ebensowohl an das eine wie an das andere gedacht werden, und so konnten beide Bedeutungen zunächst okkasionell zusammenfallen. Unter der gleichen Voraussetzung muß bei altn. *vé* = vexillum, signum die Übertragung ähnlich gedacht werden: die Bezeichnung ist von dem lucus oder nemus auf das in ihm aufbewahrte Symbol übergegangen.

Aber das alles sind nur Möglichkeiten. Es wäre auch die umgekehrte Entwicklung, nämlich von idolum zu fanum, denkbar. Das Gottesbild war es, was den Tempel erst zum *vé* machte. Von ihm konnte der Ausdruck auch leicht auf das signum, das es außerhalb des Kultbezirkes, etwa auf dem Schlachtfeld, gleichsam vertrat, übergehen. Im Altn. ist jedoch die Bedeutung Idol für *vé* nicht nachweisbar (es heißt dort *skurðgoð*, d. h. geschnitzter Gott, oder *tréguð* „Holzgott“, was aber sicher erst christliche Bildungen sind); hier muß danach ein unmittelbarer Übergang zwischen *fanum* und *vexillum* stattgefunden haben. Außerdem steht die religionsgeschichtliche Entwicklung jener Annahme im Wege.

Die älteste Kultstätte war zweifellos das Freilichtheiligtum. Die Opferplätze lagen in Hainen und Wäldern, an Quellen und Bäumen, auf Bergen und Inseln (vgl. Tacitus, Germania c. 9). Dafür zeugt noch die ahd. Glosse (Abr.) mit der Gleichsetzung von *wīh*, *forst* und *haruc*. Feste Tempelgebäude sind wahrscheinlich erst zusammen mit den Götterbildern zu dem Zweck, diese zu schützen, aufgekommen, und das ist kaum vor der Römerzeit — vermutlich erst unter dem fremden Einfluß — geschehen. Anfangs opferte man auf dem *harug*, altn. *hǫrgr*, dem Steinaltar, dem unsichtbaren, aber gegenwärtigen Gott; doch war die Kultstätte durch eine Umhegung mit Pfosten (vgl. *stafgarþr*, Gutalag) oder

1) Vgl. S. 95 f.

eine Steinsetzung abgegrenzt[1]). Auch das Symbol war wahrscheinlich älter als das eigentliche Gottesbild.

Die Widersprüche, in die wir bei Zugrundelegung einer der vorkommenden Bedeutungen geraten, lösen sich auf, wenn wir hinter die konkreten Dinge, auf die sie hinweisen, auf das durch sie Dargestellte und mit ihnen Gemeinte zurückgehen.

Wir haben es in *wīh*, *vé* neutr. ja doch wohl mit dem substantivierten Adjektiv (entsprechend den ahd. Abstrakten *gōd* „das Gut", *ubil* „das Übel", *mein* „das Verbrechen", *wār* „die Wahrheit" usw.) zu tun[2]), so daß es eigentlich das „Heilige" oder „Numinose" meint. Es entspricht insofern lat. sacrum, griech. ἱερόν. Das primär Heilige, auf das der Kult und alle Kultgegenstände bezogen sind und durch das sie ihren Charakter als Heiligtümer erhalten, ist aber das numen selbst. In einer Religion, in der dem unsichtbaren Gott auf einem Hügel, unter einer Eiche, an einem Quell usw. ein Kult dargebracht wurde, konnte die Heiligkeit der Gottheit mit der Kultstätte leicht in eins verfließen und so der locus sacer schließlich selbst die Gefühle frommer Verehrung auf sich ziehen. Tacitus hat das auf seine Weise sehr schön mit den bekannten Worten ausgedrückt: lucos ac nemora consecrant deorumque nominibus appellant secretum illud quod sola reverentia vident (Germ. c. 9).

Eine solche religiöse Metapher ist uns denn auch tatsächlich bezeugt,

1) Vgl. AKE OHLMARKS, Isländska hov och gudahus, a. a. O. S. 353: „Som bl. a. Oscar Almgren framhållit, sammanfaller i Sverige förekomsten av cirkelrunda stensättningar, s. k. domarringar, och rester efter runda stavgärden, såsom det från 500-talet vid Frösvi i Närke, ofta med ortnamn på -vä eller -vi. Ibland omger stencirkeln en kulle eller en hög, ibland står en stor sten i centrum; så var t. ex. förhållandet vid de berömda Mora stenar. Denna mittsten motsvarer brandplatsen i centrum av Frösvi-lagret och representerar det egentliga sacrum. På eller vid den har offret förrättats. Kretsen blott avgränsar sacrum, dess egen helighet är sekundär." Danach wäre *vé*, ebenso wie auf dem Gerichtsplatz, auch auf der Kultstätte ursprünglich die Bezeichnung für das innerste Heiligtum, nicht für den ganzen Platz gewesen.

2) Vgl. KLUGE, Nominale Stammbildungslehre, S. 57.

nämlich in all den Angaben, die davon sprechen, daß die Germanen, ganze Stämme oder einzelne Menschen, Wälder, Bäume, Flüsse, Quellen, Hügel oder Steine verehrten und ihnen opferten. Man deutet diese Stellen meist im Sinne eines Naturkultes, dem man womöglich ein höheres Alter als dem Götterglauben zuschreiben möchte. Aber das ist romantische Naturmythologie. In Wirklichkeit beruhen jene Angaben größtenteils auf einem Mißverständnis. Sie finden sich fast alle in christlichen Urkunden, Verordnungen, Gesetzen, Konzilbeschlüssen, in den Viten der Bekehrer usw.[1]). Die Unkenntnis und das Vorurteil der christlichen Beobachter und Berichterstatter hat den äußeren Vorgang des Gottes- oder Ahnenopfers, den man beobachten konnte, in diesem Sinne umgedeutet. In der Spätzeit des Heidentums wird allerdings eine solche Veräußerlichung des Kultwesens vielfach auch wirklich vorgekommen sein. Indem der Götterglaube mehr und mehr verblaßte, heftete sich die heidnische Frömmigkeit an die alten Opferstätten, die nun zu Kultobjekten wurden. Es gibt im Volksglauben unserer Tage, zumal in katholischen Gegenden, genug Parallelen für eine solche „Naturfrömmigkeit". Die Verehrung von Naturobjekten ist jedoch immer erst sekundär[2]). Der eigentliche Gegenstand des Kultes ist, mit Tacitus zu reden, das secretum quod sola reverentia vident. Wohl aber kann seine Heiligkeit sich dem Ort der Verehrung mitteilen; er ist sacrum, sofern er als Wohnstätte, Aufenthaltsort oder Offenbarungsstätte der Gottheit gilt, und wird aus diesem Grunde durch besondere Bestimmungen der profanen Benutzung entzogen. So gehören numen und Kultort untrennbar zusammen, und es versteht sich leicht, wenn so auch der Ausdruck für das primär Heilige auf diesen übergeht.

Die Annahme einer solchen Entwicklung steht mit den religionswissenschaftlichen Tatsachen in bestem Einklang. Wenn *vé* im Nordischen wirklich auch der Name für das Königs- oder Ahnengrab war[3]), so würde dabei eine im wesentlichen gleiche Bedeutungsentwicklung angenommen werden müssen; denn auch hier war der primäre Gegenstand des Kultes der vergöttlichte Tote selbst; von ihm hat sich die Heiligkeit auf das Grab als Kultort übertragen, das so zum sacrum wurde. Ebenso lag der

1) Vgl. W. BAETKE, Die Religion d. Germanen in Quellenzeugnissen, 2. Aufl., S. 102 f.

2) Von einer religiösen Verehrung der „Natur" bei den Germanen zu reden oder davon, daß sie ihnen „heilig" war, ist romantische Schwärmerei. Abgesehen davon, daß sie den abstrakten Begriff „Natur" nicht kannten, waren ihnen heilig jeweils nur einzelne bestimmte Orte, Berge, Inseln, Haine usw. (Véey, Helgafell usw. sind *auszeichnende* Benennungen!), und zwar immer auf Grund einer Beziehung zur Gottheit oder dem ihr gewidmeten Kult.

3) Vgl. S. 100.

religiösen Bezeichnung für den *dómhringr* die Vorstellung zugrunde, daß auf diesem Platz, der vielleicht ursprünglich zugleich als Opferstätte gedient hatte, die Gottheit, wie im heiligen Hain oder Tempelbezirk, selbst anwesend war. Und auch altn. *vé* „vexillum" erklärt sich so viel einfacher als von einer Grundbedeutung „templum" aus. Das signum war Symbol der Gottheit, es meinte selbst das numen und stellte es in gewissem Sinne dar. Man dachte sich gewiß auch den Gott oder seine Kraft irgendwie in ihm wohnhaft und durch es wirksam. Als dann später die Sitte der Götterbilder aufkam und die kultische Gottesverehrung, wenn auch nur im übertragenen Sinne, sich an das auf oder hinter dem Altar stehende Idol richtete, war es erst recht begreiflich, daß auf dieses nun derselbe Ausdruck angewandt wurde. Aus dem mangelnden Verständnis der Christen für die heidnische Religion, in der sie nichts als eine Verehrung von toten Holzbildern sahen, erklärt es sich, daß in den rein christlichen Texten der Angelsachsen, in denen sich das Wort *wig (weoh)* noch findet, dieses nur noch das Götzenbild bezeichnet.

Nur diese Annahme, daß *wīh, vé* zuerst und eigentlich auf das Numinose oder Göttliche an sich ging, scheint mir eine befriedigende Erklärung für die verschiedenen Verwendungen des Wortes in den germanischen Dialekten zu liefern. Sie erhält eine weitere starke Stütze durch das isländ. masc. *vé(e)*. Denn dieses Wort bezeichnet sowohl in dem Namen *Vé* wie in dem appellativ gebrauchten Plural *véar* direkt Götter, und da nicht gut anzunehmen ist, daß die Bezeichnung von einem Kultort oder Gegenstand nachträglich auf sie übergegangen ist, so ist der Schluß kaum abzuweisen, daß hier der eigentliche Sinn des Wortes nachlebt. Das heißt nicht, daß *vé (wīh)* ursprünglich das numen meinte, sondern nur, daß es in seiner Grundbedeutung „das Heilige oder Numinose" auf die Gottheit bezogen werden konnte und daraus die übrigen Verwendungen (Kultort, Kultbild, Feldzeichen) sich ableiteten. *wīh* ist von sakralen Dingen nur das, was als Verkörperung, Symbol oder Wohnung des numen (Numinosen) gilt [1].

---

1) Wenden wir dies auf die Pietroassa-Inschrift an, so ist festzustellen, daß das dortige *wīh*, wenn es subst. Neutr. sein und den Ring bezeichnen soll, keiner der sonst vorkommenden Bedeutungen entspricht; denn ein Ring kann — von allem andern abgesehen — kaum ein „signum" im taciteischen Sinne gewesen sein. Das muß gegen die Lesung einigermaßen bedenklich stimmen. Immerhin wäre eine Bedeutungserweiterung zu

In diesem Sinngehalt war die Vorstellung der Unverletzlichkeit zweifellos eingeschlossen. Denn das Numinose und kultisch Verehrte ist als solches tabu. Das liegt in seinem Begriff, dem Gegensatz zur Profanität. Der Mensch begegnet dem Numinosen mit „heiliger Scheu", er weiß es von sich durch eine geheimnisvolle Distanz geschieden und fühlt die Verpflichtung, diese Grenze zu wahren, als ein heiliges Gesetz.

In den *vébönd*, überhaupt in der Abgeschlossenheit und dem durch strenge Bestimmungen geschützten Frieden aller mit *vé* bezeichneten Stätten: des Tempels, der Gerichtsstätte, des Grabes, tritt dieses Moment klar in Erscheinung.

Zu dem, was sich uns so aus der vergleichenden Betrachtung der verschiedenen Verwendungen des Subst. für die germanische Bedeutung von **wīha-* ergab, stimmt aufs beste der Gebrauch des Adj. in den kontinentalen Dialekten, soweit er einen Rückschluß aufs Germanische zuläßt. Zwar das got. *weihs* konnte uns als Wiedergabe des bibelgriechischen ἅγιος keinen Aufschluß geben. Dagegen boten sich im Westgermanischen durch Ausdrücke wie *wīhhus, wīh stat, wīhstedi, wīhdag, zen wīhen zīten, in wīhemo* gewisse Anhaltspunkte für eine Beziehung des Wortes zur kultischen Sphäre, was durch die Verwendung der subst. Ableitungen *wīhi, wīhida* für sakramentale Dinge und Vorgänge noch bekräftigt wurde [1]. Wenn *wīhi wīhidono* das Allerheiligste, *wīhida* aber auch die Sakramente und die Reliquien bezeichnet, so wohnt diesen Dingen — analog einem heidnischen Idol — das Heilige, Gott, sein Geist oder seine Kraft inne; es sind ebenfalls Verkörperungen des Numinosen. Im Hinblick auf altn. *vé* und *véar* gewinnt es auch Bedeutung, daß *wīhi* (bei Otfr.) besonderen Bezug auf Gottes Heiligkeit hat. Die Parallele zu dem altn. Befund

---

Weihestück (vgl. griech. ἱερόν Weihegabe) nicht unmöglich. Auch ein Altarring könnte am Ende wie ein im Tempel aufbewahrtes Gottessymbol als *wīh* bezeichnet worden sein, zumal da er kultischen Zwecken diente; auch in ihm konnte die heilige Kraft, das numen, irgendwie wohnhaft gedacht sein. Dagegen kommt ein Türring als *wīh* wohl kaum in Betracht. Die größere Wahrscheinlichkeit möchte ich nach allem doch den Deutungen beimessen, die in *wīh* Bestandteil eines vorausgehenden andern Wortes (z. B. *gutaniowi*) sehen wollen.

1) Vgl. S. 189.

ist weitgehend, wenn natürlich auch der christliche Charakter der ahd. Belege ihnen eine andere Färbung verleiht. So darf z. B. aus dem Zurücktreten der tabu-Vorstellung kein Schluß aufs Germanische gezogen werden; denn sie ist für den Begriff der christlichen Heiligkeit nicht wesentlich. Immerhin schimmert auch dies Moment in der Verwendung von *wīh* für sakrale Orte und Zeiten, denen immer Unverletzlichkeit zukommt, durch. Dagegen scheint mir ein bemerkenswertes tertium comparationis darin gegeben, daß im Christentum alle Heiligkeit ihren Ursprung von Gott als dem absolut Heiligen ableitet und das germ. **wīha-* ebenfalls primär auf das numen bezogen erscheint. Um so stärker tritt der Gegensatz hervor: während nach biblischer Auffassung Gottes Heiligkeit sich dem Gläubigen mitteilt — nach neutestamentlicher Auffassung durch den heiligen Geist —, gibt es im Germanischen keine Entsprechung zu den „Heiligen". Sofern also *wīh* (ebenso wie got. *weihs*) auf Menschen angewendet wird, liegt darin eine durch den veränderten Heiligkeitsbegriff der Bibel, insbesondere des N. T., bedingte christliche Umprägung seiner ursprünglichen Bedeutung.

Für das altn. *vígja* ergab sich kein so einheitliches Bild wie für *vé*, was darin seinen Grund hat, daß die Kirche zwar *vé* strengstens mied, das Verbum aber übernahm und so in seinen Gebrauch vielfältige christliche Einflüsse hineinspielen. Wir fanden folgende Verwendungen:

1. *vígja brúði* (Þrymskv.); 2. *vígja bálit* (Sn.-Edda); 3. *vígja hafrstokurnar* (ebenda); 4. *vígja dauða* (Herv. S.); 5. *vígja dverga* (ebenda); 6. *vígja kumbl, vígja rúnar* (dän., schwed. Runensteine).

Mehr oder weniger verdächtig erscheinen alle die Fälle, wo der Gott Thor als Weiher erscheint (Nr. 1, 2, 6). Hier ließ sich überall das Einwirken christlicher Vorstellungen wahrscheinlich machen[1]). Gleichwohl muß nach Ausweis der Namen *Véorr, Vingþórr* und der Nordendorfer Inschrift eine alte Vorstellung von Thor als dem Weiher bestanden haben, deren Sinn uns jedoch schwer greifbar wird. Die Belege 3—5 bezeugen

1) Vgl. S. 108 ff.

für *vigja* einen zauberischen Sinn: durch das Weihen wird eine übernatürliche, magische Wirkung ausgeübt, die das Objekt in seinem Zustand oder seiner Substanz verändert. Die numinose Potenz wirkt sich nach andern Gesetzen aus, als sie in der natürlichen Welt herrschen. Die „geweihten" Dinge nehmen an jener Wirkungsweise teil, jene Kräfte gehen in sie ein. Verwandt ist Nr. 6; auch das Weihen des Grabes und der Runen auf dem Grabstein führt diesen eine magische Potenz zu, die sich in einer bestimmten Weise auf die Umwelt auswirkt. Die Wirkung ist wie bei 4 und 5 eine bannende, abwehrende. Ein ähnlicher Sinn liegt vielleicht auch dem Weihen des Scheiterhaufens (Nr. 2) zugrunde. Hier begegnet uns wieder das Moment des tabu, das wir auch bei *vé* gegeben fanden, sofern der Tempelbezirk, die Grabstätte, der von den *vébönd* umschlossene Platz der Thingstätte abgegrenzt, eingehegt, durch Schutzbestimmungen befriedet ist.

Es ist für die Handlung des Weihens w e s e n t l i c h , daß die von ihr betroffenen Gegenstände dadurch unverletzlich werden. „Weihen" heißt letztlich: numinos machen, in den Zustand oder den Bereich des Numinosen überführen. Dinge und Personen, mit denen dies geschieht, werden aber dadurch von der profanen Welt abgesondert und müssen gegen sie geschützt werden. Das Heilige und das Profane können sich nicht vermischen. So wie wir aber die Unverletzlichkeit als eine Folge der durch die Einwohnung des Numen bedingten Heiligkeit erkannt haben, ist auch beim Verbum die Bannung und Tabuierung erst die Auswirkung eines Vorganges, der die betreffenden Dinge, die gebannt oder geschützt werden sollen, selbst zustandsmäßig oder substantiell verändert; dies heißt: sie „weihen" (*vígja*). Geweiht werden die Runen, das Grab, das Schwert; abgewehrt, gebannt werden die Grabräuber, die Toten, die Zwerge usw.

Die Zuführung einer übernatürlichen Potenz, die von ihr ausgehenden eigentümlichen Wirkungen und die zugleich durch sie bedingte Abschließung gegen die Umwelt sind also wesentliche Charakteristika der mit *vígja* gemeinten Handlung.

Die so für *wīhian, vīgja* festgestellte Bedeutung muß bei der Erklärung von Runeninschriften — im positiven und negativen Sinne — in Rechnung gestellt werden. Sie nötigt z. B. dazu, die Deutung der Runen auf der Schnalle von *Vi (aasau wīja gaad(a)-aga(nd)s alu)*, die Marstrander (Norsk Tidskr. for Sprogvidenskap 3, 1929, S. 84) gegeben hat („Zau-

ber fürchtend weihe ich [diesen Gürtel] dem Asen, alu"), abzulehnen, da für *wīgan (*wīhjan)* nach dem übereinstimmenden Zeugnis der uns zur Verfügung stehenden sicheren Belege ein Gebrauch im Sinne von dedicare ausgeschlossen ist. Dagegen würde gegen die von ARNTZ vorgeschlagenen Erklärungen der Saxe von Hailfingen und Steindorf (s. o. S. 107, Anm. 6) semasiologisch nichts einzuwenden sein, sofern es sich hier darum handelt, dem Sax magische Kräfte „anzuweihen"[1]). Wenn allerdings ARNTZ zu Steindorf bemerkt: „Das soll nicht besagen, der kleine Sax sei als Waffe geweiht worden; er wird vielmehr dem **Wigi-þonar* geweiht und zu seinem Opferdienst kultisch bereitet worden sein" — so setzt das wieder eine Bedeutung von *wīhjan* voraus, die ihm nicht zugekommen ist. Es geht aber nicht an, dem Worte bald diesen, bald jenen Sinn beizulegen, je nachdem, wie es dem Zwecke der Inschriftendeutung gerade entspricht. Der Sinn der Worte *wīh* und *hailag* und ihrer verbalen Ableitungen muß prägnant gefaßt werden. Wo sich heidnischer Gebrauch noch feststellen läßt, können beide Wörter nie miteinander vertauscht werden. Jedes Wort ist auf ein bestimmtes Bedeutungsfeld eingeschränkt. Erst die christliche Umprägung hat, infolge der Überschneidung und des teilweisen Zusammenfallens der Vorstellungen im christlichen Denken und Glauben, diese Grenzen verwischt und unser Gefühl für die Eigenbedeutung der Wörter unsicher gemacht.

Es wurde schon darauf hingewiesen, daß dieser Begriff des Weihens sich eng mit dem der katholischen Kirche berührt. Gemeinsam ist beiden die Vorstellung von einer auf übernatürliche Weise, entweder durch unmittelbare Einwirkung der Gottheit oder mit magischen Mitteln, herbeigeführten physisch-metaphysischen Zustands- oder Substanzänderung. Der katholische Sinngehalt des „Weihens" ist ja, wenn auch nicht antik-heidnischen Vorstellungen entlehnt, so ihnen doch in einer eigentümlichen Weise verwandt, und wir finden ihn hier in der germanischen Religion wieder[2]). Er konnte auch im Norden eine Brücke bilden

1) Auch die Deutung, die S. BUGGE (Zs. f. d. Ph. 40, 1938, S. 183) der Inschrift auf einem Holznagel der Kirche von Urnes, Sogn, gibt: *uuiu mir* „ich weihe (die Runen) mir (zum Vorteil)", würde sich mit der hier nachgewiesenen Bedeutung von **wīhjan* u. U. vereinbaren lassen; denn im Sinne von dedicare kann weihen hier kaum gemeint sein); doch ist es nicht klar, was die Inschrift eigentlich besagen soll.

2) Irgendwie ist diese Vorstellung doch wohl allen Religionen eigen. Es gibt keine, die bloß aus einem „Jenseitsglauben" bestünde. Das numen, der Gott oder das Göttliche, sei es auch nur eine unpersönliche

von der alten zur neuen Religion, wofür Berichte wie die von der „Weihung" des Feuers durch Þangbrandr in der Kristnisaga Zeugnis ablegen.

Die gleiche Verbindung zwischen dem heidnischen und dem kirchlichen Begriff des Weihens wie *vīgja* würde das ags. *fulwian* bezeugen, wenn wir es auf ein altes **ful-wīhian* zurückführen dürfen. Es würde dann bemerkenswert sein, daß das Wort gerade für die sakramentale Handlung der Taufe gebraucht wurde und sich in dieser Bezeichnung gehalten hat, als es sonst überall durch *hālgian* verdrängt wurde.

Eine auffallende Parallele dazu bietet im Gotischen die Verwendung von *weihan* 1. Kor. 16. Wir entnahmen dieser Stelle die wichtige Aussage, daß *weihan* auch für Wulfila einen magisch-sakralen Sinngehalt gehabt haben muß, so daß es ihm nur dort als geeignete Wiedergabe für *εὐλογέω* erschien, wo es sich darum handelte, einen Ausdruck für die an den Elementen des Abendmahls sich vollziehende Konsekrierung, die eine Transformation der Elemente bewirkt, zu finden. Wahrscheinlich hat er das *ἁγιάζειν* der Bibel, für das *weihan* das ständige Interpretament ist, ebenso aufgefaßt; auch das Heiligen des Menschen (durch Gott) bewirkt eine innere Verwandlung, die der sakramentalen gleichkommt.

Mit diesem magisch-sakramentalen Sinngehalt ist *weihan* in die ahd. Kirchensprache eingegangen und hat dort, wie wir sahen, seinen Bereich auf alle kirchlichen Handlungen durch Wort und Sakrament (sacrificare, consecrare, initiare, linire usw.) einschließlich des benedicere ausgedehnt, nachdem auch der Segen nach dem inzwischen ausgebildeten Kirchenbegriff eine ebenso dem Priester vorbehaltene magisch-sakrale Handlung geworden war wie die Weihe[1]). Man kann gewiß nicht sagen, daß hier der alte germanische Wortsinn sich fortsetzt; denn die katholische Lehre von dem durch den bloßen Vollzug wirksamen kirchlichen Handeln war bereits ausgebildet, als das Christentum zu den Deutschen kam. Andererseits brachte aber *wīhen* aus seinem

„Kraft", wirkt immer in die Welt hinein, und zwar in einer Weise, die von der natürlichen wesenhaft verschieden ist und darum als „übernatürlich", „magisch" oder sonstwie bezeichnet wird. Wo dieser Glaube fehlt, kann kaum noch von Religion im eigentlichen Sinne die Rede sein. Von hier betrachtet, enthält das Goethewort „Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind" eine religionswissenschaftliche Wahrheit.

1) Vgl. S. 191 f.

heidnisch-germanischen Gebrauch bereits einen analogen Sinngehalt mit, und hierauf beruht es, daß die Kirche es so bereitwillig aufgriff und eine so ausgedehnte Verwendung von ihm machte, indem es ihm über das Bedeutungsfeld von sanctificare hinaus auch das von consecrare und benedicere zuwies. Dem entspricht die weitere Entwicklung; der Sinn des Wortes konzentriert sich immer stärker auf das priesterlich-sakramentale Handeln: Segen, Priesterweihe, Ordination, Salbung, Kirchweihe, überhaupt jede Art von Weihung: alles das drückt _wīhen_ (und das abgeleitete Subst. _wīhī_) aus. — Wir haben gesehen, wie zäh es (bis zu Notker) gerade dieses Gebiet gegen das andringende _heilagon_ behauptet, so daß dieses das Feld von benedicere überhaupt nicht, das von consecrare nur soweit erobern kann, als es das kirchliche Weihen nicht betrifft. Wenn _wīhen_ in bezug auf sanctificare sich nachgiebiger gezeigt hat, so daß es hier schließlich von _heilagon_ ganz verdrängt werden konnte (vgl. das Nhd.), so liegt der Grund dafür nicht nur in der Eigenbedeutung von _heilagon_, die es vom ags. _hālgian_ übernahm, sondern auch darin, daß sanctificare einen Vorgang ausdrückte, der am wenigsten sakramentale Bedeutung hatte und nicht unmittelbar in den Bereich des priesterlich-kirchlichen Handelns fiel.

Wir finden so die Geschichte des deutschen „weihen" eng mit dem katholischen Kirchenbegriff verknüpft. Kein Wunder, daß das Wort nach der Reformation weithin seinen sakralen Sinn verlor und stärker profanisiert wurde als „heiligen". Es wurde infolgedessen synonym mit „widmen, dedicare", woraus sich, wie wir vermuteten, wohl auch die Konstruktion mit dem Dativ der Person oder Sache (seine Kraft einer großen Sache weihen, mein Leben soll dir geweiht sein) ergab, für die wir in der alten Sprache keine Belege fanden.

2. Die *_hailagaz_-Sippe. Die Erkenntnis des Grundsinnes von _heilig_ wird dadurch erschwert, daß das Wort, im Gegensatz zu _wīh_, noch heute in der lebendigen Sprache existiert, aber in einem Sinne, der durch das Christentum, das „heilig" als Wiedergabe

von sanctus gebrauchte, umgeprägt worden ist. Dieser uns allen geläufige und selbstverständlich gewordene Sinn schiebt sich begreiflicherweise immer wieder störend ins Blickfeld. Es kommt hinzu, daß, sofern man auf die Ableitung des Wortes von „_heil_" reflektiert, der heute völlig profanisierte Sinn dieses Wortes (ganz, gesund) leicht in die Irre führt, so daß man erst durch Einbauung eines Hilfsbegriffs wie „unverletzlich" die religiöse Bedeutung des Wortes rekonstruieren zu können glaubt.

Unsere Untersuchung hat uns gezeigt, daß es kaum möglich ist, in dem Gebrauch des Adjektivs in der Kirchensprache der westgermanischen Dialekte Anhaltspunkte für die vorchristliche Bedeutung zu finden. Wo man es versucht, führt es zu gewaltsamen und künstlichen Interpretationen. Es gibt nur wenige Fälle, wo heidnisches Fortleben mit einigem Recht vermutet werden kann, wie etwa bei ags. _hāligmōnað_.

Dieser negative Befund wird jedoch auf der andern Seite dadurch aufgewogen, daß *_hailagaz_ samt seinen Ableitungen im Gegensatz zu *_wīhaz_, dessen alte Bedeutung fast nur indirekt aus dem Gebrauch der zugehörigen Subst. und Verben erschlossen werden kann, im Altn. sowie in einigen festländischen Runeninschriften in heidnischer Verwendung reichlicher vorkommt, außerdem aber auch die Zurückführung auf das Grundwort uns eine Tür zu der altgermanischen Bedeutung eröffnet.

Die wort- und bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des Vorkommens in den germanischen Dialekten ergab für *_hailagaz_, gleichviel ob man es von dem Subst. _heil_ (Heil, Segen, Glück) oder dem Adj. _heil_ ableitet, die Grundbedeutung „heilvoll, heilbringend, heilsam".

Bei genauer Prüfung der einzelnen Zeugnisse, die wir mit einigem Recht als heidnische ansprechen dürfen, fanden wir diese Bedeutung in fast allen Fällen durch den Gebrauch des Wortes bestätigt. Zwar sind die Runeninschriften für sich genommen aus dem einen oder andern Grunde nicht eindeutig. Immerhin können wir, soweit es die Verwendung von _hailag_ betrifft, ihrem Sinne mit Hilfe des altn. Befundes doch einigermaßen nahekommen. Vor allem aber ließen sich den altn. Textstellen selbst durch eine religionswissenschaftliche Interpretation ziemlich klare und übereinstimmende Aussagen abgewinnen.

Es sind die folgenden Belege, die wir nach sachlichen Gesichtspunkten in zwei Gruppen teilen können:

1. Personen und Dinge, die voller Heil (heilhaft, heilsam) sind: die freien Thinggenossen, die im Besitz der rechtlich gesicherten Mannheiligkeit sind *(helgar kindir)*; der König, Häuptling oder Heerführer, der Königsheil besitzt und so den Beinamen *Helgi* erhält; der Mann, der Heil und Sieg im Kampfe hat und darum *gunnheilagr* ist; das Gewand, das ihm (durch Magie) Kampfheil verleiht *(h. hjúpa)*; das Grab des Königs, von dem nach seinem Tode Heil und Gedeihen für Land und Reich ausstrahlt *(h. grǫf)*; die Mark: das Land, auf dem Heil und Segen liegt, entweder ebenfalls als Folge des Königsheils oder weil es unter der besonderen Fürsorge und Heilswirkung eines Gottes steht *(h. mǫrk)*.

Dieser Gruppe schließt sich die Spange von Kärlich an, sofern wir in ihr ein heilbringendes Amulett sehen dürfen, was nach dem ganzen Befund als das Wahrscheinliche zu betrachten ist.

2. Kultische Orte, Gegenstände und Ingredienzien, so vor allem das Kultheiligtum, der Tempel, selbst *(h. vé)*, ferner der Altar, Opferplatz *(stallh. staðr)*, die Opfermahlzeit *(h. tafn)* und der Tisch, an dem sie eingenommen wird *(h. skutill)*; der kultische Rauschtrank *(h. mjǫðr)* und der Becher, in dem er gereicht wird *(h. full)*; der Ring, der mit dem Blut des Opfertieres gerötet wird *(h. baugr)*.

Alle diese Dinge sind heilerfüllt und zugleich heilbringend, weil sie gleichsam als Medien des durch den Opferkult von den Göttern erwirkten Heils dienen und es den Mitgliedern der Kultgemeinde vermitteln. Hier würde gegebenenfalls der Ring von Pietroassa anzuschließen sein, sofern er, sei es als kultischer Gegenstand, sei es als Tempelgut, Weihestück oder dergleichen, „heilig" war; doch bleibt dies zweifelhaft, solange über *wi(h)* und den Zweck des Ringes keine Klarheit besteht.

Ein wichtiges Ergebnis unserer Untersuchung ist die negative Feststellung, daß **hailagaz* nicht „unverletzlich" ist. In dem Grundsinn des Wortes steckt *nicht* die Vorstellung des tabu. Alle Schlußfolgerungen, die man aus dieser angeblichen Grundbedeutung in archäologischer und religionswissenschaftlicher Hinsicht gezogen hat, werden damit hinfällig. So kann aus *hailag* z. B. nicht entnommen werden, daß die Inschrift von Pietroassa schützend oder abwehrend wirken sollte, wie das Meissner (Zs. f. d. A. 66, S. 55) Loewe gegenüber geltend macht. Schützenden

und abwehrenden Zweck haben vielmehr Inschriften mit *wīhjan*, *vígja*, wie z. B. die dänisch-schwedischen Thorsformeln.

Dem so erschlossenen Sinngehalt von *heilagr* entspricht es, daß altn. *helga* im heidnischen Gebrauch bedeutet: einen Gegenstand, insbesondere einen Ort, ein Stück Land, durch magische oder kultische Praktiken mit Heil erfüllen, ihnen Heil (Glück, Segen, Gedeihen) zuführen. Das Land wird umhegt, umfriedet, wenn auch z. T. nur in symbolischer Weise (durch Feuer umfahren); es wird *friðheilag* gemacht. Der auf ihm ruhende und durch gesetzliche Bestimmungen geschützte Friede dient der Bewahrung seines Heils. In diesem Sinne wird die Landnahme „geheiligt", aber auch das Thing. Das durch die verschiedenen Zeremonien ihnen zugeführte Heil sichert dem bewohnten und bebauten Lande Segen und Gedeihen, dem Thing die Hilfe der Gottheit bei den Beratungen und Beschlüssen.

Die Vorstellung des Heils, auf die sich der Begriff der „*helgi*", der Heiligkeit, zurückführen läßt, ist an den Gottesglauben geknüpft. Von der Gottheit wird das Heil in jedem Falle erwartet. Wenn eine Landnahme einem Gotte (Thor) „geheiligt" wird, so ist dies nur eine besondere Ausdrucksform einer allgemeinen Anschauung.

Aus dem westgermanischen Vorkommen des Verbums, das sich auf die Kirchensprache beschränkt, ist ebensowenig wie beim Adjektiv ein Rückschluß auf die alte Bedeutung möglich. Immerhin ist es zur Beurteilung von ahd. *heilagon* bedeutsam, daß es ihm nicht gelungen ist, *wīhen* aus der Stellung zu verdrängen, die als die eigentlich zentrale des kirchensprachlichen Bedeutungsfeldes angesehen werden muß: nämlich als Ausdruck für die segnende und weihende Tätigkeit der Priester als Organe der Kirche. *heilagon* ist so im Deutschen niemals in gleicher Weise wie *wīhen* Kultwort, überhaupt terminus technicus der katholischen Kirche geworden. Andererseits ist es aber auch in neuerer Zeit nicht in den allgemeinen Sprachgebrauch eingegangen, sondern eigentlich — als Wiedergabe von sanctifico — auf die ge-

hobene Sprache der Kanzel und der religiösen Dichtung beschränkt geblieben. Diese exklusive Stellung des Verbums, die in so auffallendem Gegensatz zu dem allgemeinen Vordringen des Adj. „heilig" steht, haben wir als Ergebnis des Ringens zwischen *wīhen* und *heilagon* im ahd. Raum erkannt und die kirchengeschichtlichen Motive, die dabei wirksam waren, aufzudecken gesucht.

V. Ergebnisse und Folgerungen.

Versuchen wir jetzt, das Verhältnis der beiden Ausdrücke im Germanischen auf seine sachliche Grundlage zurückzuführen, mit andern Worten: den religiösen Tatbestand festzustellen, der in der Unterscheidung von **wīhaz* und **hailagaz* zum Ausdruck kommt, so ist zunächst daran zu erinnern, daß unsere heutigen Unterscheidungen — etwa zwischen „weihen" und „heiligen" — mit den ursprünglichen nicht zusammenfallen, da die christliche Umprägung dazwischen liegt.

In bezug auf den Begriff „heilig" selbst ist uns heute eine Aufspaltung überhaupt nicht möglich. „Weihnachten" ist für uns völlig synonym mit „Heilige Nacht". Dagegen haben die Griechen zwischen ἅγιος und ἱερός, die Römer zwischen sacer und sanctus unterschieden. Aber auch diese Unterschiede fallen mit den germanischen nicht zusammen.

Wir fragen also: Was für einen Unterschied hat der *Germane* hier gemacht?

In einem Punkte scheinen sich beide Worte zu berühren. Wir haben bei beiden eine starke Beziehung zum Kult gefunden (vgl. *wīh*, n., altn. *vé*, got. *weihan*, ags. *fulwian*, ahd. *wīhen*, *wīhī*, *wīhida*, andrerseits *heilagr*, *helga*, *helgi*); in der Verbindung *wīh heilag (vé heilakt)* wird diese Berührung deutlich sichtbar.

Diese Beziehung ergibt sich aus dem Charakter der germanischen Religion als einer nationalen Kultreligion. In einer solchen wird nicht zwischen Lehre und Kult unterschieden, vielmehr sind

alle ihre Phänomene auf den Kult bezogen. In ihm schlägt das Herz der antiken Religionen. Von diesem zentralen Punkte aus müssen alle einzelnen Erscheinungen verstanden werden.

Aber der Kult hat einen Januskopf. Sein Gesicht ist nach zwei Seiten gewendet. Das ist im Wesen der Religion selbst begründet. Denn echte Religion ist — wie man sonst ihr Wesen auch immer bestimmen möge — ein Beziehungsverhältnis zwischen Gott und Mensch. Dieses Verhältnis drückt sich nicht so sehr im Mythus als im Kult aus; Opfer, Orakel, Gebet, überhaupt alle Kultakte sind dadurch charakterisiert, daß sie die Verbindung zwischen dem religiösen Objekt und dem religiösen Subjekt herstellen. Unter dem religiösen Objekt pflegt man dabei den Gegenstand des Kultes, das numen, als das religiöse Subjekt den im Kult handelnden Menschen zu verstehen. Diese Betrachtung nimmt aber ihren Standpunkt außerhalb der Religion. Von dieser selbst, also vom Gläubigen aus gesehen, stellt der Kultakt ein Wechselverhältnis dar, indem das numen zwar einerseits Objekt ist — sofern es verehrt, gepriesen, angebetet, angegangen wird, kurzum sofern der Mensch mit den Mitteln des Kultes auf es einzuwirken sucht —, andererseits aber Subjekt, das selbst handelnd auftritt, indem es auf jene Einwirkung seinerseits reagiert, das Opfer annimmt oder ablehnt, das Gebet erhört, das Orakel erteilt, seinen Zorn fahren läßt, Heil und Segen spendet usw. Von dieser Seite gesehen, ist also der Mensch Objekt des im Kultakt sich vollziehenden göttlichen Handelns. Erst diese beiden Seiten zusammen erfüllen den Wesensbegriff des Kultes. Die Religion auf die bloße subjektive Richtung stellen und sie nur als etwas Subjektives fassen, heißt, wie HEGEL einmal gesagt hat, den Kult vernichten [1]. Und in der Tat: ohne das Handeln der Gottheit mit ihm, das der feiernde Mensch im religiösen Akt erwartet und erfährt, verliert der Kult seinen eigentlichen Sinn.

In diesen beiden Seiten des Kultes erscheint nun aber auch das

1) Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Sämtliche Werke, hrsg. von LASSON, Bd. XIII, S. 230.

numen dem Menschen in verschiedenem Aspekt. Es ist einerseits der ferne Gott, das „ganz Andere“, Jenseitige, Übernatürliche, oder wie man dies Verhältnis, in dem es zum Menschen steht, sonst bezeichnen mag. Es ist jedenfalls ein Verhältnis der Distanz, des Abstandes, das numen ist dem Menschen gegenüber hehr, erhaben, majestätisch, geheimnisvoll. Diesen Abstand zu überbrücken, die Distanz zu schmälern, ist ja der Zweck des Kultes; sonst könnten Gottheit und Mensch sich nicht berühren. Der Kult setzt aber eben darum diesen Abstand voraus [1]). Es ist andererseits aber wieder der nahe Gott, mit dem man es im Kult zu tun hat. Das numen neigt sich zu dem Menschen, es genießt sein Opfer, hört sein Gebet, nimmt sich seiner Sache an, hilft ihm und gibt ihm, wessen er bedarf. So heißt es im eddischen Hyndlalied (Str. 2 und 3) nach der Übersetzung GENZMERS:

> Laß Heervater (Odin) um Huld uns bitten.
> Er vergilt und gibt Gold den Seinen:
> Hermod gab er Helm und Brünne,
> Schenkte Sigmund ein Schwert zu eigen;
> Gibt Sieg diesen, Besitz denen,
> Rat und Rede Recken vielen,
> Fahrwind den Degen, Dichtkunst Skalden,
> Mannhaftigkeit manchem Helden.

Je nachdem das numen dem Menschen im Kult in der einen oder andern Weise begegnet, ist seine innere Einstellung ihm gegenüber, sein religiöses Gefühl und Verhalten, verschieden gestimmt. Das numen als das Fremde, Ferne, ganz Andere erweckt in ihm ein Gefühl des Staunens, der Scheu, der Ehrfurcht, das sich u. U. bis zu Furcht und Schauer steigern kann; es ist das, was der Grieche mit einem bezeichnenden Ausdruck *τὸ σέβας*, der Engländer *awe* nennt (ags. *oga*, got. *agis*, aisl. *agi*).

1) Es ist nur folgerichtig, daß diejenigen, die den Abstand zwischen Gott und Mensch in der Religion — und gerade auch für die germanische Religion — bestreiten, mit dem Kult nichts anzufangen wissen und sein Wesen ganz ins Subjektive — das Gebet z. B. in eine mystische Selbstversenkung der Seele oder dgl. — auflösen.

Aber diese Gottesfurcht ist nur die eine Seite des religiösen Gefühls. Sie wird ergänzt durch die Gefühle der Hingabe, der Hoffnung und des Vertrauens, mit dem der Gläubige sich der Gottheit im Kulte naht, sie gleichsam zu sich herunterzieht, um ihres Segens teilhaftig zu werden.

So erlebt der Mensch das Numinose in einem eigenartigen Kontrast: einmal als das zu Fürchtende, zu Scheuende, als das Mysterium tremendum, wie RUDOLF OTTO es genannt hat, andererseits als das Anziehende, Gute und Gnädige, ihn Beglückende, das „Fascinosum“. Diese beiden Momente des Numinosen sind in den verschiedenen Religionen in verschiedener Weise und in verschiedener Stärke miteinander gemischt, bald tritt im Verhältnis zur Gottheit mehr das tremendum, bald mehr das fascinosum hervor. Aber es gibt keine Religion, der eine von beiden Seiten fehlte. So wie das Gefühl des Vertrauens und der Hingabe ein Wesensmoment echten Gottesglaubens ist, so sind es auch die Gefühle der Scheu und Gottesfurcht. Ein bloßes Freundschaftsverhältnis zwischen Gott und Mensch ist ebensowenig Religion wie bloße Dämonenfurcht. Eins bedarf der Ergänzung durch das andre [1]).

Hier scheint mir nun die Antwort auf unsere Frage zu liegen. Ich sehe es als das Ergebnis unserer Untersuchung an, daß **wīhaz* im Germanischen die Seite des Numinosen bezeichnete, von der es dem Menschen als das „Andere“, von der profanen Welt wesentlich Unterschiedene erscheint — dasjenige, was zu ihm in Distanz steht, was in ihm die Gefühle der Ehrfurcht und der Scheu erweckt.

1) Wenn man heute vielfach bemüht ist, der germanischen Religion das tremendum abzusprechen und sie als reinen „Freundgott-Glauben“ zu bestimmen, so ist das nichts als ein Ausfluß jener rationalistischen Haltung, die das Verhältnis der Aufklärungszeit zur Religion charakterisierte; richtiger wohl: ein Rückfall in sie. Der germanische „Nur-Freundgott“ ist das Korrelat des „lieben Gottes“ der rationalistischen Theologie. Was man in der christlichen Dogmatik überwunden hat, taucht nun in der germanischen Religionswissenschaft wieder auf.

Wenn R. Otto (Das Heilige S. 15 f.) meinte, wir hätten im Deutschen einen dem griech. *σεβαστός* entsprechenden Ausdruck nicht, so hatte er nicht so unrecht damit. Diese Lücke war aber in der alten Sprache durch *wīh* ausgefüllt, und das Wort ist zugrunde gegangen, nachdem die christliche Umprägung ihm diesen eigentümlichen Gefühlsgehalt genommen hatte.

Wir haben gefunden, daß **wīhaz* sowohl auf die Götter selbst gehen konnte *(véar)* als auf die Kultstätten und -zeiten, die dadurch eben von den profanen unterschieden und in ihrem numinosen Charakter bestimmt werden sollen; denn auch die Kultorte, an denen die Gottheit wohnt, erwecken ehrfürchtige Scheu, die heiligen Zeiten gleichfalls; die einen wie die andern müssen „heilig gehalten“ werden, sie sind der Gottheit geweiht, mit strengem tabu umgeben. Das Moment der Unverletzlichkeit, in dem sich die der Profanität abgewendete Seite des Numinosen, das *σεβαστός* ausdrückt, fanden wir im Norden noch scharf ausgeprägt (*vébönd, vargr i véum* usw.). Es ließ sich aber auch in dem christlichen Nachleben des Wortes erweisen.

Der Gebrauch des Verbums **wīhjan* fügt sich diesem Sinne des Grundwortes ohne weiteres ein, sofern es „consecrare, weihen“ meint, d. h. eine Person, einen Gegenstand der numinosen Sphäre zuweisen, es aus der profanen Welt absondern und der Gottheit zum Dienst und Gebrauch oder auch nur zum bloßen Besitz, als Weihegabe, übereignen. Diese Bedeutung setzt sich fort bis in die kirchliche Terminologie des Ahd. (*wīhen* = ordinare, *wīhi* = Priesterweihe) und Altn. *(vīgja mold, kirkju, vīgja til prests)*.

Damit verbindet sich nun allerdings noch ein anderes Moment, das uns in der Geschichte von **wīhjan* wiederholt entgegentritt: nämlich die Vorstellung von einer aktiven Einwirkung des Numinosen, infolge deren die von ihr betroffenen Objekte in eigentümlicher Weise verändert werden. Dieses Moment ist zwar von dem ersten unterschieden, steht aber nicht im Widerspruch zu ihm. Denn das Numinose, das dem Menschen im Kult begegnet, ist ja nach seinem Glauben nichts Totes oder für sich Seiendes, sondern eine lebendig wirkende Kraft; es kann also nicht befremden, wenn dasjenige, was in seinen Bereich kommt, von ihm ergriffen und verwandelt wird. Ein Gegenstand oder eine Person, die durch die Weihung oder Konsekrierung aus dem profanen in den numinosen Bereich treten, erfahren gleichzeitig eine Trans-

formation ihres Zustandes oder ihrer Substanz; sie sind nicht mehr dieselben wie vorher. Geweihtes Wasser ist anderes Wasser als ungeweihtes. Dies ist das, was wir als die magisch-sakramentale Seite von *wīh* und besonders von *wīhian* kennengelernt haben. Wenn wir im Altn. das Verbum *vīgja* verschiedentlich direkt im zauberhaften Sinn gebraucht fanden, so begreift sich dies als ein Sonderfall dieser allgemeinen Bedeutung.

Aber es ist nun darauf zu achten, welcher Art diese Wirkung ist. Sie geht nicht über den Begriffskreis von *wīh* hinaus. Ein „geweihtes“ Objekt wird eben *wīh*, nichts weiter. Das bedeutet einmal: Numinosierung, Sakrifizierung, zum Gegenstand religiöser Verehrung machen, und zum andern: Absonderung, Tabuierung, Schutz und Abwehr gegen die Außenwelt. So kann die Bedeutung des Verbums sich auf der einen Seite bis zu sanctificare, auf der andern zu „schützen“ (in der Runensteinformel) entwickeln.

Aber immer ist die Richtung der mit wīhjan (vígja) ausgedrückten Wirkungsweise nach der Seite des Numinosen hingewendet und der menschlichen, profanen Seite abgekehrt.

In allen diesen Punkten ist der Sinngehalt von **hailagaz* dem von **wīhaz* entgegengesetzt.

Denn wir dürfen durch unsere Untersuchung auch dies als erwiesen ansehen, daß **hailagaz* auf die dem Menschen und der Welt zugekehrte Seite des Numinosen, das Fascinosum, geht, also das bezeichnet, worauf die kultische Handlung letztlich gerichtet ist: das Heil, das von der Gottheit ausgeht, die in die Welt hineinwirkende Segenskraft, aus der alles Wachsen, Gedeihen und Gelingen kommt. „Heilig“ heißt seinem Grundsinn nach: heilvoll, heilsam, heilbringend sein; *heilagon* und *helga:* etwas heilvoll machen, sich Heil gewinnen oder es andern mitteilen.

Das Wesen des Kultes bedingt es, daß der Gegensatz, den die beiden Wortsippen bezeichnen, kein ausschließender ist. Dieselbe Sache kann **wīh* und **hailag* sein, je nachdem, von welcher Seite man sie betrachtet.

Ein Kultheiligtum, ein Kultgerät ist **wīhaz*, sofern es dem numinosen Bereich angehört, daher verehrungswürdig und unverletzlich, ein sacrarium ist, und zugleich **hailagaz*, weil es von dem Heil des Numen erfüllt ist, und dieses von ihm und durch es der Kultgemeinde vermittelt wird.

Nur ein geweihter Gegenstand, ein geweihter Ort kann „heilig" sein. Darum muß ein Tempel, aber auch eine Waffe, ein Gewand, ein Amulett geweiht werden, wenn von ihnen Heil ausgehen soll. **hailagōn* setzt **wīhjan* voraus. Auch wenn beide Worte auf die gleiche Handlung bezogen sind, bezeichnen sie doch zwei verschiedene Seiten derselben.

Wir dürfen in dem Nebeneinander von **wīhaz* und **hailagaz* eine Bestätigung dafür sehen, daß die Kontrastharmonie des abwehrenden und des anziehenden Moments auch der germanischen Religion nicht fehlte.

Daß die Germanen von dem mysterium tremendum im Wesen des Numinosen gewußt haben, ist uns auch sonst nicht unbezeugt geblieben. Einen Eindruck davon gibt Tacitus, wenn er in der Germania von der „silva auguriis patrum et prisca formidine sacra", von den „barbari ritus horrenda primordia" (c. 39) und von dem „arcanus terror" und der „sancta ignorantia" der Menschen dem Numen gegenüber spricht (c. 40). Für diese Seite des Heiligen, die der Römer hier mit den Worten sacer, arcanus, sanctus, horrendus, terror und formido umschreibt, ist der germanische Ausdruck: *wīh*.

So wichtig diese Feststellung religionsgeschichtlich ist, ist es doch nicht möglich, diesem terminus eine besondere germanische Variante dieser religiösen Kategorie zu entnehmen. Um so aufschlußreicher ist **hailagaz*, dessen Wortsinn in keinem der fremdsprachlichen Ausdrücke eine direkte Entsprechung findet.

Gewiß hat man auch in den andern Religionen von den Göttern das Heil erwartet und Opfer und Orakel zu diesem Zweck veranstaltet. Aber nur die Germanen haben mit dem Wort für den Heilsbegriff ein Beiwort für das Numinose gebildet, und darin dürfen wir einen arteigenen Zug ihrer Religiosität sehen: das Göttliche, die Gottheit war ihnen, unbeschadet ihrer formido und majestas, doch vor allem die heil- und segenspendende Macht, von der Freude, Friede und Fülle ausging: „laeti tunc dies, festa loca quaecumque adventu hospitioque dignatur", wie Tacitus Germ. 40 von der Epiphanie der Göttin Nerthus sagt. Es ist nicht so, wie es manchmal hingestellt wird, als ob dieser Zug nur der Verehrung bestimmter Götter, etwa Freys oder der Wanen überhaupt, eigentümlich gewesen sei. Auch Thor und Odin waren Heilbringer, wenn auch jeder wohl in anderm Sinne (vgl. den oben angeführten Vers der Hyndl.). In dem Verhältnis der Germanen zur Gottheit war dies der eine bestimmende Zug. In diesem Sinne waren alle Götter „Freundgötter", *ásvinir*. Freilich war ihre Gunst und Gnade nichts Selbstverständliches, nicht etwas, was der Mensch ohne weiteres für sich in Anspruch nehmen konnte. Ihre Gewährung war an den Kult geknüpft. Aber der Kult war den Germanen zuerst und vor allem ein Durchstoß zu dem Quell des Heils. Die göttliche Welt war eine Heilswelt, die Religion das Mittel, den Zugang zu ihr offenzuhalten, damit der Strom des Heils sich ungehindert in die Welt ergießen konnte. „Heilig" war alles, was diesem Strom als Leitung und Gefäß diente.

Was aber, so müssen wir zuletzt noch fragen, war der konkrete Inhalt des germanischen Heilsbegriffs? Was für Vorstellungen und Werte schloß er in sich?

Darüber kann uns bis zu einem gewissen Grade die altn. Kultformel *til árs ok friðar*[1]) Auskunft geben, mit der man den Zweck der Opferfeiern umschrieb. Es ist ja im letzten Grunde immer das Heil, auf das es eine Kultgemeinschaft in ihren Opfern abgesehen hat. So faßt auch jene Formel gleichsam zusammen, was im germanischen Sinn das Heil des Volkes ausmachte. Wie sie besagt, richtete sich das Opfer einerseits auf die naturhaft-materielle Seite der völkischen Existenz, die Nahrungsgrundlage, andererseits auf ihre politisch-gesellschaftliche Seite, die sozialen und rechtlichen Ordnungen, die den „Frieden" zwischen den

1) „für gutes Jahr" (Ernte) und „Frieden".

Stammesgenossen konstituieren. Darin liegt zweierlei: einmal, daß es sich nicht um den einzelnen, seine Seele oder sein Schicksal handelt, sondern um die Gemeinschaft, in deren Heil das des einzelnen beschlossen ist, und zum andern, daß der Germane das Heil der Gemeinschaft vornehmlich in der „Ordnung“ gewährleistet sah; sie bildete ihm — zunächst dem täglichen Brot — das Fundament des Daseins. Vermutlich steckt aber auch in der Formel *til árs* eine dem *friðr* entsprechende Vorstellung, die die äußere Verbindung erst zu einer inneren macht. *Ár*, unser Wort Jahr (got. *jêr*, ags. *gear*), bedeutet eigentlich Jahreszeit (ursprünglich wohl Frühjahr [1]), dann Jahr überhaupt) und erst sekundär die Beschaffenheit und den durch sie bestimmten Inhalt oder Ertrag dieser Zeit. Es ist also darin die Vorstellung von der im Jahreslauf sich offenbarenden Naturordnung enthalten, die das Wachstum bestimmt und das Leben der Menschen regelt. So verstanden, zielt also jene Formel ebensosehr auf den geordneten Ablauf des Naturgeschehens wie auf die durch Sitte, Gesetz und Recht gebundenen Formen des menschlichen Zusammenlebens.

Das Wesen der germanischen Religion wird darum kaum ausreichend getroffen, wenn man sie als eine Macht zur Lebensgewinnung und Lebensförderung charakterisiert. Wohl tritt uns gerade in dem Begriff des Heils eine auf das Leben und seine Güter stark ausgreifende Dynamik entgegen. Der Germane will die Welt gewinnen und nutzen; wenn er *til árs ok friðar* opfert, so mag es scheinen, daß er auch den Kult in den Dienst der Weltgewinnung stellte. Dennoch wäre es falsch, in seiner Religion nur ein Mittel zu diesem Zweck zu sehen. Der Gehalt keiner Religion erschöpft sich in der Bemächtigung der Welt. Jede Religion ist in irgendeinem Sinne Bindung und Satzung. Das folgt nicht aus dem Worte religio — wie man dies auch erklären möge —, aber es wird durch die Religionsgeschichte erwiesen [2]).

1) FALK-TORP, Norweg.-dän. etymol. Wörterbuch I, S. 6.

2) Vgl. S. 44. Die altgermanischen Ausdrücke für Religion waren

Darin unterscheidet sich die Religion von der Magie. Die Kultfeier des Germanen war nicht eine magische Veranstaltung, sich die Mächte des Lebens dienstbar zu machen. Er sah in der Welt und im Leben eine geheimnisvolle Ordnung walten, die, menschlicher Verfügung entzogen, seinem Dasein Grundlage und Richtung gab. Seine Religion war der Glaube an die göttlichen Mächte, die diese Ordnung bestimmen und erhalten, und das Bewußtsein, von ihnen in seiner ganzen Existenz abhängig zu sein und ihnen darum Verehrung und Opfer zu schulden [1]). Dies war die germanische *εὐσέβεια*. Wohl mochte in ihr das Gefühl der Distanz zwischen Mensch und Gott nicht so stark ausgeprägt sein wie in der griechischen. Den Germanen trug eher ein Ge-

ēwa (ags. *æ*), das auch Recht, Gesetz bezeichnete, und „Sitte“ (ahd. *situ*, altn. *siðr*); vgl. WEISWEILER in der Festschrift für Streitberg, 1924, S. 422 ff. In *ēwa* fielen ursprünglich die Bedeutungen „Rechtsbrauch“ und „Kultbrauch“ zusammen (a. a. O. S. 432). Das Wort meint das, was gesetzt, geboten ist, und dazu gehörten auch die kultischen Anstalten und Zeremonien. Daß *euua* im Sinne von Religion in den ahd. Glossen öfter mit *ehaltida, ehaftida* o. ä. umschrieben wird, besagt angesichts der Tatsache, daß es auch den einzelnen Kultgebrauch bezeichnet hat (vgl. WESCHE, Beitr. 61, S. 22), gar nichts für die heidnische Auffassung von Religion. Insbesondere sind die Folgerungen, die WESCHE (a. a. O. S. 23) daraus zieht, ganz abwegig. Wenn er schreibt: „Man kann gar nicht scharf genug den Unterschied, der zwischen mittelalterlich-christlicher Auffassung und alter germanischer „Freiheit“, d. h. innerlich undogmatischer und unproblematischer Religion bestand, betonen“, so spricht daraus eine Verkennung des Wesens beider Religionen. Sie ist um so unverständlicher, als sie sich über den alten Sinn von *euua*, der ja doch gerade die Auffassung der Kultreligion als eines Gesetzes oder Rechtsbrauches bezeugt, hinwegsetzt. Zum richtigen Verständnis germanischer Glaubensfreiheit vgl. LJUNGBERG, Den Nordiske Religionen och Kristendomen, S. 179 ff. und 207 ff. (deutsche Übersetzung von SCHOMERUS S. 184 ff. und 213 ff.).

1) Nach der Lnb. sagte der erste Besiedler Islands, Ingólfr, als er die Nachricht erhielt, daß sein Ziehbruder Hjörleifr, der dem Glauben der Väter abgesagt hatte, von seinen irischen Sklaven ermordet worden war: „Ein klägliches Ende für einen so wackeren Mann, daß ihn Knechte umbrachten, *und so sehe ich es jedem ergehen, der nicht opfern will*“ (Lnb. 36, S. 8).

fühl der Geborgenheit; doch aber war ihm die Erde nicht so „festgegründet und dauernd“, daß er das Dasein für ein absolut gesichertes hielt. HANS NAUMANN hat nicht mit Unrecht aus den nordischen Mythen das Bewußtsein von einer Gefährdung der Welt herausgefühlt [1]. „Ragnarök“ ist uns der klassische Ausdruck für dies Gefühl. Zwar der Gedanke, daß auch die Götter zugrunde gehen, ist gewiß erst eine Frucht der Übergangszeit. Solange die alte Religion in Kraft stand, hat man auch am Bestand der Götter nicht gezweifelt. Aber die Welt, die einst von den regin „geschaffen“, d. h. gefügt und zum Kosmos gestaltet war [2]), konnte auch wieder zum Chaos zerfallen. Die Satzungen, die das Leben hielten und trugen, konnten sich auflösen [3]). Die geordnete Welt hing in ihrem Sosein an der Macht und Gunst der Götter: ihrer mußte man sich darum im Kult immer aufs neue versichern.

So kann man mit größerem Recht vielleicht sagen, die germanische Religion war eine lebens*versichernde* Macht, nur darf man nicht verkennen, daß das Leben eben als Ordnung verstanden wurde und seine Sicherung im Kult lag.

Erst so wird ganz verständlich, was es heißt, daß der Kult Mittel des Heils ist und die „Heiligkeit“ letztlich in ihm begründet ist. —

Von hier aus können wir nun zum Schluß die Frage zu beantworten suchen, warum Wulfila **hailagaz*, das angelsächsische Christentum dagegen **wīhaz* verschmäht hat, oder umgekehrt: warum Wulfila *weihs*, den Angelsachsen dagegen *hālig* als angemessene Wiedergabe von ἅγιος bzw. sanctus erschien.

Auch dabei hat der Heilsbegriff, wie ich glaube, entscheidend mitgesprochen.

Wulfila hat an *hailag* Anstoß genommen, nicht weil es ihm

1) Germanischer Schicksalsglaube 1934, S. 74 ff.
2) Vgl. Völuspá Str. 4—6.
3) Diesen Prozeß schaut der Dichter der Vsp. in Str. 45.

„unverletzlich“ bedeutete — das wäre nicht zu verstehen — sondern weil es den heidnischen Begriff des Heils in sich schloß und ihm der auf die irdischen Güter gerichtete Sinn des Wortes mit dem ganz transzendenten Heiligkeitsbegriff der Bibel unverträglich erscheinen mußte. *hails* selbst muß für ihn schon einen ausschließlich profanen Sinn (*ὑγιής*) gehabt haben, und wenn er *χαίρε* damit wiedergibt, so beweist das, daß auch die Grußformel den religiösen Klang schon für ihn verloren hatte.

Bei den Angelsachsen hat umgekehrt gerade die Heilsvorstellung die Wahl von *hailag* für das lat. sanctus veranlaßt. Um das zu verstehen, muß man sich klarmachen, unter wie ganz andern Bedingungen die Bildung der Kirchensprache in England, überhaupt bei den später christianisierten Stämmen, vor sich ging als bei den Goten.

Wulfila, im 4. Jahrh. lebend und mütterlicherseits einer christlichen kappadokischen Familie entstammend, von klein auf im Christentum aufgewachsen, stand vor der Aufgabe, die ihm vertraute Sprache der christlichen Gräzität ins Gotische zu übersetzen, d. h. in die Sprache eines Volkes, das zwar sein eigenes, dessen Religion ihm aber fremd war. Die Gesichtspunkte, unter denen er die Auswahl unter den Wörtern der religiösen Sprache der Goten traf, waren so etwa ähnliche wie die eines gebildeten christlichen Inders, der die Bibel für seine Landsleute in seine Muttersprache überträgt.

Die christliche Sprache der Angelsachsen — wir können uns hier auf diese beschränken — ist nicht durch einen einheimischen Bibelübersetzer geschaffen worden, sondern hat sich im Laufe einer längeren Bekehrungsarbeit gebildet, die sich von der gotischen Mission wesentlich unterschied.

Es war zunächst eine andere Kirche, die diesen Völkern gegenübertrat, nämlich die römische Kirche mit der lateinischen Sprache der Vulgata als lingua sacra. Die Missionsarbeit dieser Kirche war auf die Bekehrung ganzer Völker gerichtet, und zwar auf eine möglichst schnelle Bekehrung. Dadurch wurde ihre Methode bestimmt, die den Taufbefehl Christi „Lehret alle Völker und taufet sie“ gleichsam umkehrte und als erstes Ziel den Übertritt zum Christentum durch Annahme der Taufe erstrebte, die Lehre, die Einführung *ins* Christentum und damit die eigentliche Bekehrung dagegen der nachfolgenden Arbeit der Priester überließ. Die Christianisierung vollzog sich so bei den meisten Stämmen in der Form eines Religionswechsels, wobei die Führer — Könige oder

Häuptlinge — in der Regel vorangingen. Das Christentum trat als Volks- und Staatsreligion an die Stelle der heidnischen Kultreligion.

Auf wie ganz andere Weise mußte sich unter diesen Umständen die christliche Begriffsbildung vollziehen als in einer Mission, deren Arbeit auf die Bekehrung einzelner Seelen gerichtet war!

Das im Grunde noch unbekehrte und heidnisch gesinnte Volk bemächtigte sich der neuen Religion mit Hilfe seiner eigenen religiösen Vorstellungen, so wie man auch Christus zunächst als neuen Gott unter die eigenen Götter aufnahm und ihn zugleich mit diesen verehrte: nach Beda hatte der König der Angeln Redwald in demselben Heiligtum einen Christus geweihten Altar und einen kleinen Altar für die Opfer an die Heidengötter[1]).

Die Kirche hat den sich so entwickelnden Synkretismus nach Kräften bekämpft. Andererseits war sie aber bemüht — und dies gilt gerade für England —, das zäh am Alten hängende Volk nicht vor den Kopf zu stoßen, sondern ihm den Übergang möglichst zu erleichtern, und so hat sie sich zu manchem Kompromiß bereit gefunden, den die alte Kirche verschmäht haben würde. Bekannt sind die Richtlinien, die Papst Gregor durch den Abt Mellitus dem Missionar Augustinus (in seinem Breve vom 17. Juni 601) für die Behandlung der heidnischen Heiligtümer und religiösen Sitten gab. Er empfahl ihm Geduld und schonende Behutsamkeit: festgebaute Tempel sollten möglichst nicht zerstört, sondern statt dem Kult der Dämonen der Verehrung des wahren Gottes dienstbar gemacht werden, an die Stelle heidnischer Opferfeiern sollten christliche Feste zu Ehren der Heiligen treten, usw.: nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est, quia et is, qui summum locum ascendere nititur, gradibus vel passibus, non autem saltibus elevatur. (BEDA, Hist. ecclesiastica I, c. 30.)

Das sind die Voraussetzungen, unter denen die Übernahme eines Wortes wie *hālig* verstanden werden muß.

Es ist schon von andern — so von MAC GILLIVRAY [2]) — vermutet worden, daß auf die Umprägung des Wortes das Subst. *hāl* „salvatio, salus" von Einfluß gewesen sei. GILLIVRAY mußte den Vorgang aber mißverstehen, weil er von einer Grundbedeutung „uniniured in battle, saved, whole" für *hālig* ausging. In Wirklichkeit steckte in *hālig* selbst schon die Vorstellung des Heilvollen, Heilsamen, so daß nur zu fragen ist, wie man dazu kam, gerade diesen Ausdruck, nicht aber *wīh* als Interpretament

1) BEDA, Historia eccl. gentis Anglorum II, c. 15.

2) Studien z. engl. Philol. Bd. 8, S. 60.

für sanctus zu verwenden. Die Antwort kann nur lauten: Man erschloß sich das Verständnis des kirchlichen sanctus mit Hilfe des Heilsbegriffs. Die Grundlage dazu bot die katholische Auffassung von der Kirche als einer Heilsanstalt, die durch die Mission an die Heiden herangetragen wurde. Extra ecclesiam nulla salus. Das Heil der Seele war an die Zugehörigkeit zur Kirche gebunden. Der römische Bischof als Nachfolger Petri hatte die Schlüssel des Himmelreiches in der Hand. Die Taufe war die Zugangspforte zu dem Heilsweg. Die Priester, die die Sakramente verwalteten, vermittelten durch sie den Gläubigen das Heil. An alle diese Institutionen aber war die Bezeichnung sanctus geknüpft; die Kirche war die una sancta, die Sakramente waren sancta, der Bischof, die Priester waren sancti, nicht zu vergessen auch die Reliquien und die Heiligen selbst, die in der Heilslehre der Kirche eine so wichtige Stelle hatten. Kein Wunder, daß die von Rom aus bekehrten Germanen das Wort so vor allem als heilvoll und heilbringend verstanden und *hailag* überall dort, wo der Einfluß der gotischen Bibelsprache nicht hinreichte, als der gegebene Ausdruck erscheinen mußte.

So bildete hier der Heilsgedanke eine der wichtigsten Brücken zwischen der alten und der neuen Religion[1]). Wohl schwang auch nach der Umprägung die alte Vorstellung von dem irdischen Heil, das zu erlangen Zweck des heidnischen Kultes gewesen war, noch mit. Die Kirche, die durch die eigene Lehre der Übernahme von *hālig* Vorschub leistete, hat gewiß die Gefahr, die in dem heidnischen Sinn des Wortes lag, nicht verkannt; sie hat sich aber auch hier entgegenkommend verhalten und ihr Bemühen darauf gerichtet, das ganz auf das Diesseits bezogene Wort im

1) Welche Macht dieser Gedanke über die Geister hatte, dafür legt das Verhalten des Königs Oswin auf der berühmten Synode von Streaneshealch (Whitby), in der der Streit zwischen der irischen und der römischen Kirche zum Austrag gebracht wurde, ein beredtes Zeugnis ab. Oswin entschied sich für Rom und den Papst, weil er überzeugt wurde, daß dieser als Petri Nachfolger die Schlüssel des Himmelreichs habe (BEDA, Historia ecclesiastica III, c. 25).

christlichen Sinne umzuprägen — so wie sie heidnische Kulthäuser in christliche Kapellen umwandelte. Das ist ihr freilich erst sehr allmählich gelungen. Im übrigen hat die Kirche wohl auch gegen eine gewisse Germanisierung des Begriffs nichts einzuwenden gehabt. Das Christentum des Frühmittelalters unterschied sich ja auch durch seine größere Weltoffenheit von dem Urchristentum. Es begegnete sich mit dem Heidentum in der Anschauung, daß Christus die Gläubigen schon in dieser Welt mit Glücksgütern und Wohlstand segne. Bezeichnend hierfür ist der bekannte Brief des Bischofs Daniel von Winchester an Bonifatius, in dem er ihm rät, den Heiden u. a. auch dies vorzuhalten: während die Christen fruchtbare, an Wein und Öl reiche Länder und auch mit anderm Reichtum im Überfluß gesegnete Provinzen besäßen, seien ihnen, den Heiden, samt ihren Göttern nur in stetem Frost starrende Länder übrig geblieben [1]).

War dies alles geeignet, *hālig* der Kirche zu empfehlen oder doch erträglich zu machen, so mußte ihr *wīh* dagegen durchaus unpassend und gefährlich erscheinen. *wīh* war das eigentlich kultische Wort, wie seine Verwendung für Heiligtümer, Idole und Kultgeräte, für heilige Orte und Zeiten erweist. Der heidnische Kult aber war das Gebiet, wo die Kirche am wenigsten Kompromisse machen konnte. Die gemeinsamen Kultfeiern waren der Herd und die Kraftquelle der Volksreligion, mit ihnen stand und fiel das Heidentum. Gegen sie richtete sich daher der Angriff der Mission in erster Linie. Ihnen und den Kultstätten, die gleichsam mit der potentiellen Energie der heidnischen Religion geladen waren, galt der rücksichtslose Kampf der Kirche [2]). Darum waren

1) Et eum ipsi, id est christiani, fertiles terras vinique et olei feraces ceterisque opibus (h)abundantes possident provincias, ipsis autem, id est paganis, frigore semper rigentes terras eum eorum diis reliquerunt . . . (Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullius, hrsg. von M. Tangl, 1916, S. 40).

2) Die Anweisung Papst Gregors zu toleranter Haltung den heidnischen Heiligtümern gegenüber, falls er sie wirklich gegeben hat, ist in der Germanenbekehrung recht wenig befolgt worden. „Die Quellen fließen

die sprachlichen Ausdrücke, die unmittelbar auf den Kult Bezug hatten, vor andern verpönt. Sie sind infolgedessen fast alle untergegangen oder haben sich nur dort erhalten, wo ihr Sinn profaniert wurde oder in Zusammensetzungen verblaßte.

Für Wulfila war die Situation auch in diesem Punkte eine völlig andere. Da die christliche Mission unter den Goten, in deren Dienst seine Bibelübersetzung stand, Einzelmission war, stand der Kampf gegen die heidnischen Kultübungen für sie nicht im Vordergrunde; ihr ganzes Gewicht lag auf Verkündigung und Lehre. Indem sie die einzelnen in seelsorgerischer Arbeit aus der heidnischen Volksreligion herauslöste und für das Evangelium gewann, konnte sie den Kult auf sich beruhen lassen. Er bedeutete für die so Bekehrten keine Gefahr. Sie stand daher der kultischen Terminologie weit unbefangener gegenüber. Darum mußte ihr ein Wort wie *hailag*, das mit so starkem heidnischem Lebensgefühl geladen war, viel gefährlicher erscheinen als *weihs*. Nur auf seinen allgemeinen religiösen Sinngehalt angesehen, drückte *weihs*, sofern es das Numinose und Sakrale im Gegensatz zum Profanen bezeichnete, nichts aus, was man vom Standpunkt des Christentums aus bekämpfen mußte. Wulfila konnte es um so unbedenklicher übernehmen, als ihm auch *ἅγιος* und *ἱερός*, die biblischen Worte für heilig, noch als termini des griechischen Heidentums bekannt waren. Warum sollte sich das entsprechende gotische Wort nicht ebenso umprägen lassen? Aus demselben Grunde hat der gotische Übersetzer auch Worte wie *blótan*, *blótinassus*, *hunsl*, *sauþs* für Opfer, *gudja* (Gode) für Priester u. a. heidnische Kultausdrücke in seine Bibelsprache übernommen, für die im Deutschen und Englischen lat. Lehnworte (Opfer, sacrifice, Priester usw.) eingetreten sind. Wo im Ahd. die germanischen Worte — wie z. B. *pluozan* — hier und da auf-

über" — wie Ljungberg sagt — „von Erzählungen über Angriffe der Mission auf Tempel und Götzen" (Die nordische Religion und das Christentum, S. 212).

tauchen (um bald wieder zu verschwinden), geschah es wohl unter dem nachwirkenden Einfluß des Gotischen [1]).

Wenn uns die Bedeutungsgeschichte von *heilig* und *wih* in mancher Hinsicht tieferen Einblick in die Struktur der germanischen Religion gewährt, so lehrt sie zugleich, daß das Schicksal der religiösen termini der Germanen ebensosehr bestimmt wurde von den in ihnen sich ausdrückenden heidnischen Glaubensvorstellungen wie von der Bekehrungsgeschichte der Stämme und der Entwicklung der christlichen Glaubenslehre.

---

1) Im Ahd. fehlen *hunsl* und *sauþs; pluozan* ist nur im Oberdeutschen, und zwar nur in alten Glossen (vor 800) überliefert. Die zusammenhängenden Denkmäler haben es nicht (vgl. WESCHE, Beitr. 61, S. 41). Dasselbe gilt für *bluostar-*, *plozhus* (WESCHE, Das Heidentum in der ahd. Sprache, S. 38). Nur das einfache *blostar (bluostar)* kommt außer in oberd. Glossen 4mal bei Tat. und 1mal bei Is. vor (WESCHE, Beitr. 61, S. 41). Im Alts. fehlt das Wort ganz, obwohl sich, wie WESCHE richtig bemerkt, im Heliand Gelegenheit zur Anwendung gefunden hätte. Daraus folgt nicht, daß das Alts. das Wort nicht kannte, sondern daß man es wegen seines heidnischen Charakters mied. Im Ags. kommen *blōtan*, *blōt (geblōt)* zwar während der ganzen Zeit vor, aber nur mit Bezug auf heidnische Opfer von Menschen und Tieren; vgl. JENTE, a. a. O. S. 41. Dagegen hat das Ags. allerdings ebenso wie Wulfila *hunsl* übernommen *(hūsl)*, und zwar als Bezeichnung für das Abendmahl (Meßopfer).